BALMES

CON CENSURA ECLESIASTICA
RESERVADOS LOS DERECHOS
DE PROPIEDAD LITERARIA.

RIVADENEYRA (S. A.) — MADRID
PASEO DE ONESIMO REDONDO, 28

B A L M E S

EN EL PRIMER CENTENARIO DE SU MUERTE

(1848 - 1948)

PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
Alma, California

VOL. 3. NUMERO EXTRAORDINARIO MADRID 1947.

30023

V. 3:2
1947:2

SUMARIO

Págs.

Balmes, filósofo. Su personalidad y significación, por el *Excmo. e ilustrísimo Sr. D. Fidel García*, Obispo de Calahorra 5
Importancia de Balmes como filósofo, por *Camilo Riera* 31
El sentido común, fuerza estabilizadora de la filosofía balmesiana, por *Miguel Flori, S. J.* 39
Doctrinas discordes de Balmes y Comellas acerca de la evidencia. por *Marcial Solana* 73
La teoría balmesiana de la sensibilidad externa y la estética trascendental, por *José Sauret, S. J.* 109
¿Qué piensa Balmes del "entendimiento agente"?, por *Jesús Muñoz, S. J.* 157
Descartes y Malebranche en las concepciones espacio-extensionales de Balmes, por *Jaime Echarri, S. J.* 185
Las doctrinas cosmológicas de Balmes y las teorías físicas contemporáneas, por *Pedro Font Puig* 241
La filosofía moral de Balmes, por *Clemente Villegas* 253
Balmes y la filosofía de la historia, por *Tomás Carreras y Artau* 269
Filosofía balmesiana y filosofía cervariense, por *Miguel Batllori, S. J.* 281
Balmes y Unamuno: sentido común y paradoja, por *Jesús Iturrioz, S. J.* 295
Bio-Bibliografía balmesiana, por *Miguel Flori, S. J.* 315
Indice onomástico 333

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*F. Palmés, S. I.*, de la Facultad de Sarriá (BARCELONA). *J. Hellín, S. I.*, de la Facultad de Chamartín (MADRID).—*I. González, S. I.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (SANTANDER).—*J. Iturrioz, S. I.*, de la Facultad de Oña (BURGOS).

SECRETARIADO DE DIRECCIÓN.—Originales, libros para bibliografía, consultas:
R. P. Ramón Ceñal.—Apartado 6.046.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1947:
España y naciones del convenio postal 36
Para los demás países 50
Número suelto 12
Número atrasado 14

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad.
Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

BALMES FILOSOFO

Su personalidad y significación

De los varios títulos que ostenta Balmes para figurar por derecho propio y aun preeminente en la república de las letras: filósofo, apologista, político, sociólogo, es el primero el que ha prevalecido, hasta el punto de haber venido a ser ese título como un calificativo propio o un apellido más de su nombre. Ninguno más frecuente para señalarle que el de "el filósofo Balmes" o "el filósofo vicense". Y es que Balmes, temperamento esencialmente filosófico, aun cuando escribiera de apologética, o de sociología, o de política, siempre *hacía* filosofía. Pues si filosofar es penetrar en lo hondo de las esencias y buscar la última causa o razón de las cosas, esta tendencia penetrante, escudriñadora y profunda se manifiesta desde luego en cuantos problemas caían bajo su pluma.

Y no fué, ciertamente, este temperamento filosófico fruto del ambiente que rodeara a Balmes durante todo el período de su formación intelectual, esto es, hasta los veinticinco años de su corta vida, como escolar del seminario de Vich y de la Universidad de Cervera. Este seminario y Universidad fueron, simplemente, tanto en su profesorado como en sus métodos, otros tantos ejemplos de la mediocridad, por no decir insignificancia, del espíritu filosófico español, en sus diversas escuelas, durante todo ese período; hasta el punto de que, tal vez, efecto o resabio de aquel ambiente fuera, más bien y en parte al menos, aquella su desilusión de la ciencia y de la filosofía, que tan al vivo nos pinta el mismo Balmes en la primera de sus *Cartas a un escéptico*.

Fué, pues, más bien nuestro filósofo como un producto espontáneo y autodidacto de su propia personalidad, y de aquella su irrefrenable tendencia hacia la especulación profunda y metafísica. Y es de notar que, si bien en toda la obra de Balmes se descubre, como ya hemos advertido, la marca del filósofo; pero sus publicaciones propiamente filosóficas se confinan en el corto período de tres años, si bien los más maduros

de su vida. *El Criterio*—aunque escrito dos años antes—se publicaba en 1845; en 1846 la *Filosofía Fundamental*, y en 1847 la *Filosofía Elemental*. Estos mismos años fueron los últimos de la vida de Balmes, que moría el 9 de julio de 1848, a los treinta y ocho no cumplidos de edad.

El ánimo se suspende pensando qué nos hubiera dado el genio de Balmes, en la plenitud de su desarrollo y de su vigor intelectuales, de haberle concedido Dios treinta o cuarenta años más de vida, cuando en los tan cortos que le fué dado aprovechar, y en medio de continuas perturbaciones públicas y guerras civiles, y de las múltiples y agobiadoras empresas apologéticas y políticas en que constantemente estuvo atareada su pluma, nos dejara obras como *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, *El Criterio* y la *Filosofía Fundamental*.

* * *

La espontaneidad autodidacta del espíritu filosófico de Balmes, a que hemos aludido, hace que sus ideas sean verdaderamente *suyas*, es decir, pensadas y verificadas por cuenta propia, y no pedidas en préstamo por copia y simple repetición de lo que otros dijeran. De ahí ese sabor de frescura original y de novedad, sin ser siempre nuevo en el fondo, que parece tener todo el pensamiento de Balmes.

Es significativo el que, a pesar de sus extensas lecturas y de su memoria prodigiosa, de la que se cuentan anécdotas extraordinarias [1], sean tan parcos sus escritos filosóficos en citas de otros autores; al contrario de tantos trabajos modernos y tesis doctorales, que más bien parecen catálogos bibliográficos. Y es que Balmes parece haber tenido siempre presente la verdad de aquellas sus sentencias: "El ser sabio consiste en saber cosas y no libros"; "Hay bastantes cabezas que son libros y hasta bibliotecas, pero pocas inteligencias". Y aquella otra, que con tan gozosa sorpresa leyó un día en Hobbes: "Si yo hubiese leído tanto como ellos, sería tan ignorante como ellos" [2].

Por la misma razón arriba apuntada, Balmes no ha podido ser afiliado en ninguna de las escuelas particulares, aun dentro de la filosofía cristiana. En todas ella entra y sale libremente, cogiendo de cada una lo que le parece, con aquel amor insobornable a la verdad, que no se deja captar ni por la imposición de las mayorías ni—lo que es más difícil—por las seducciones de la propia escuela, y del que toda la vida

---

[1] I. CASANOVAS: *Balmes: su vida, sus obras y su tiempo*. Barcelona, 1942. Tom. I, página 140.

[2] I. CASANOVAS: Lug. cit. Tom. I, págs. 218 y 49.

de Balmes fué magnífico, y aun a veces heroico, ejemplar; como en la publicación de su *Pío IX;* y, si no tanto, también en la determinación de suprimir el periódico, en el que había puesto sus mejores ilusiones políticas, *El Pensamiento de la Nación,* con estas palabras: "*El Pensamiento vive de la verdad,* y no pudiendo ya decirla en los puntos más interesantes, ni debiendo significar con su continuación que existe la libertad que no tiene, cesa" [3].

De ahí también aquel su grito, lanzado en el pasaje antes aludido de la primera de las *Cartas a un escéptico*: "Abajo la autoridad científica." Pero entendámonos. Este grito, de tonalidad, como desde luego se ve, un tanto oratoria, no se refiere a las convicciones de orden religioso, ni siquiera a las naturales y evidentes de sentido común o de buen sentido, del que Balmes, como veremos más adelante, es tan decidido partidario. De éstas añade él mismo que, después de aquel grito, "me quedé con todas las convicciones y creencias que antes, salvo las llamadas filosóficas". A estas últimas, pues, científicas o filosóficas, es a las que se refiere, y lo razona así: "Para éstas fuí y he sido y seré inexorable; la filosofía proclama sin cesar el examen, la evidencia, la demostración, enhorabuena; pero sepa al menos que cuando seamos hombres, y no más, nos arreglaremos en nuestras convicciones cual a nosotros cumple, siguiendo las inspiraciones del buen sentido; pero en los ratos en que seamos filósofos, que para todo hombre son ratos muy breves, reclamaremos sin cesar el derecho de examen, exigiremos evidencia, pediremos demostración seca. Quien reina en nombre de un principio, menester es que se resigne a sufrir los desacatos que dimanar puedan de las consecuencias."

Exigir la demostración, y la demostración *per causas vel rationes ultimas,* es definición del mismo filosofar. Una construcción intelectual fundada sobre la autoridad, podrá ser todo lo que se quiera, menos eso: una construcción filosófica. Podrá ser fe; pero no ciencia, y menos filosofía. La posición, pues, de Balmes era perfectamente correcta; y ella coincidía con la de todos los grandes representantes de la filosofía cristiana: San Agustín, Santo Tomás, Suárez y otros, que nunca juraron *in verba magistri,* aunque éste fuera Platón o Aristóteles o el mismo Santo Tomás.

Pero esta posición correcta y legítima nada tiene que ver con el furor iconoclasta de esos dioses de la filosofía, envueltos en las nieblas y en el orgullo del septentrión, que de vez en cuando se dignan descender

---

[3] I. Casanovas: Lug. cit. Tom. II, pág. 294.

hasta los soleados países latinos, y que, bajo un signo materialista o idealista o existencialista, nunca se contentan con menos que con repudiar desde un principio todo el caudal filosófico que nos legaron las generaciones pasadas, condenándolo en bloque y sin más por totalmente ilegítimo y sin valor, para rehacer de nuevo y desde sus más profundos cimientos toda la construcción del pensamiento humano; viniendo a decir, si no con las palabras con el proceder, cada uno de esos dioses—a quienes para serlo de veras les falta desde luego el atributo de la eternidad—: la filosofía empieza en mí.

Esta actitud que, por la misma efímera duración o prestigio de cada protagonista, ya está resultando ridícula, no podía caber en espíritu tan sensato, tan equilibrado, de tan buen sentido humano como el de Balmes, según lo demostró en toda su obra intelectual [4]. Lo único que rechaza es el servilismo científico o filosófico. "Necesita (el hombre) guías, y este servicio le prestarán las obras magistrales. Mas no se crea que debe entenderse condenado a ciego servilismo y no haya de atreverse a discordar nunca de la autoridad de sus maestros; en la milicia científica no es tan severa la disciplina que no sea lícito al soldado dirigir algunas observaciones al jefe... Si a causa de la debilidad de nuestras luces estamos precisados a valernos de las ajenas, no las recibamos tampoco con innoble sumisión, no abdiquemos el derecho de examinar las cosas por nosotros mismos, no consintamos que nuestro entusiasmo por ningún hombre llegue a tan alto punto, que, sin advertirlo, le reconozcamos como oráculo infalible. No atribuyamos a la criatura lo que es propio del Criador" [5].

* * *

Dijimos antes que Balmes no ha podido ser afiliado en ninguna de las escuelas particulares, aun dentro de la filosofía cristiana. También esto exige una aclaración.

Hay una filosofía que, cultivada por los más grandes ingenios de la antigüedad, principalmente Platón y Aristóteles; depurada por los Santos Padres y armonizada con las enseñanzas de la fe; sometida a nuevas depuraciones, completada y sistematizada por los escolásticos, espe-

---

[4] "Ya sé que no piensan de este modo algunos filósofos de nuestra época; ya sé que, al examinar las cuestiones fundamentales de la filosofía, creen necesario conmover los cimientos del mundo; sin embargo, yo jamás he podido persuadirme que para examinar fuese necesario destruir, ni que para ser filósofos debiéramos hacernos insensatos." (*Obras Completas del Dr. D. Jaime Balmes.* Barcelona, MCMXXV. Volumen XVI, pág. 344.)

[5] *El Criterio.* Cap. XVIII, o. c., tom. XV, pp. 196 y 200.

cialmente por Santo Tomás y las grandes figuras de la escuela que le han sucedido, ha merecido ser llamada la filosofía *perenne*, y también la filosofía del *buen sentido*. A quien coincida en sus elementos sustanciales y perennes con esta filosofía, podrá llamársele, en un sentido verdadero, no ya filósofo cristiano, sino aun filósofo escolástico. No lo será de esta o la otra escuela; ni por ciertas características secundarias de método y de sistema; pero lo será en el fondo y en la sustancia [6].

Cuando hablamos antes de la espontaneidad autodidáctica del espíritu filosófico de Balmes, no pretendimos atribuirle la creación filosófica de la nada, ni negar la influencia en él de todo magisterio ni de los grandes pensadores que le precedieron. Precisamente su señalada pasión a la lectura demuestra el deseo de aprovecharse de los caudales intelectuales, acumulados por el esfuerzo de los siglos pasados, y en los cuatro primeros años de sus estudios en la Universidad de Cervera su libro de texto fué la *Summa* de Santo Tomás, con los comentarios de Suárez y Belarmino. En la vida del pensamiento, como en la vida orgánica, no se da la generación espontánea. Todos somos deudores a las generaciones pasadas; y aun es ésta una condición del progreso. La originalidad po-

---

[6] Ni creemos disconforme con este nuestro juicio el de Menéndez y Pelayo (*Obras Completas*. Madrid, 1918. Tom. IX, pág. 367), al decir que "sólo en sentido muy lato puede decirse que su libro (la *Filosofía fundamental*) pertenezca a ella (la filosofía escolástica), porque en realidad es una independiente manifestación del espiritualismo cristiano"; ya que seguidamente lo explica así: "Pero no cabe duda que conocía profundamente la doctrina de Santo Tomás, y que la había tenido por primero y nunca olvidado libro de texto. Exponiéndola y vindicándola, no sólo en la esfera ideológica, sino en lo tocante a la filosofía de las leyes, hizo más por el tomismo que muchos tomistas de profesión, y mereció el nombre de discípulo del doctor Angélico más que muchos serviles repetidores de la *Summa;* aunque se apartase de ella en puntos importantes; aunque interpretase otros conforme a la mente de Suárez y otros grandes maestros de la escolástica española; aunque hiciese a la filosofía cartesiana concesiones que hoy nos parecen excesivas. Lo que había de perenne y de fecundo en la enseñanza tradicional de las escuelas cristianas tomó forma enteramente moderna en sus libros. Si hubiese alcanzado los progresos de las ciencias biológicas, ocuparía en el movimiento filosófico actual una posición análoga a la de la moderna escuela de Lovaina, de la cual es indudable precursor."

Por otra parte, no otra cosa exige el Pontífice Pío XII aun a los más fieles seguidores de Santo Tomás (palabras dirigidas a los Capitulares de la Orden de Predicadores en 22 de septiembre de 1946): les pide la adhesión a las doctrinas del Angélico en "los fundamentos mismos de la filosofía perenne y de la teología, fundamentos que toda razón y ciencia que se llame y sea católica reconoce y venera"; o en otras palabras, en "lo que Santo Tomás de Aquino construyó por encima y más allá de todo tiempo, en un cuerpo de doctrina, con los elementos aportados por los sabios de todas las edades". En cambio, el mismo Papa califica "de menor importancia aquellas cuestiones, en las que bajo la guía y orientación del magisterio eclesiástico, hubo siempre libre opción a opinar y disputar"; y todavía de menor actualidad "aquellas opiniones y fórmulas relativas a la física y a las ciencias naturales, que fueron propias y características de los tiempos pasados, ya que los inventos y descubrimientos de las ciencias profanas hechos en nuestros días han superado y sobrepujado aquellas teorías".

sible y deseable es la que, para usar una expresión del mismo Balmes, no se contenta con ser *hombre almacén,* que recoge y conserva tan sólo lo producido por los demás, sino *hombre fábrica,* que elabora por cuenta propia esos mismos productos, imprime en ellos su marca personal y aun trata de acrecentarlos.

* * *

Cualidad preeminente de todo el filosofar de Balmes es su armonía y plenitud profundamente humanas. Aquella su sentencia: "Si no puedo ser filósofo sin dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía y me quedo con la humanidad" [7], vale por toda una filosofía.

Aun cuando sea la inteligencia la llamada a conocer y formular la verdad, pero el buen uso o aplicación de esa inteligencia depende del equilibrio y armonía de las varias operaciones de ésta, y aun de las demás facultades y potencias espirituales y hasta orgánicas. El equilibrio e íntimas relaciones entre la intuición y el raciocinio, entre la experiencia y la especulación, entre la sensación externa y las operaciones reflejas de la conciencia, entre las pasiones y afecciones de la voluntad y las severas normas de la investigación, entre la ética y el pensamiento, entre las mismas disposiciones fisiológicas del organismo y las disposiciones o predisposiciones mentales, son factores importantísimos, y a veces decisivos, en la tarea del recto filosofar.

Todo el hombre está hecho para la verdad y a ella debe tender todo el hombre, pudiendo afirmarse que doctrinas o métodos, que choquen abiertamente contra un nativo elemento humano o contra el sentido común, tienen ya contra sí un prejuicio de falsedad. Si *El Criterio* ha podido ser considerado como el código del bien pensar, es por ser a la vez el código del sentido común.

Esta falta de armonía y plenitud humanas se acusa de una manera extraña en casi todas las filosofías modernas. Véase, por ejemplo, la actitud de Heidegger ante el *Man,* o la por él llamada existencia *inauténtica,* que es, por otra parte, la del común de las inteligencias, incluso la de los mismos filósofos, cuando no se hallan bajo el influjo de sus prejuicios sistemáticos. Citemos también la mutilación llevada a efecto por los *existencialistas* y sus afines en el conocer humano, eliminando de éste, como inauténtico y erróneo, todo lo que es raciocinio conceptual o abstracción, y limitándolo a lo que es intuición inmediata de lo concreto e individual; sin reparar en que ambos modos de conocimiento son

---

[7] *Fil. Fund.* Libro I, cap. XXXIV; o. c., XVI, p. 347.

igualmente naturales y legítimos; que limitar la filosofía a la intuición sería reducir aquélla a un simple registro de unas cuantas radiaciones del yo consciente, sin acceso posible a la verdadera metafísica [8]; y que siendo esas intuiciones por sí mismas inefables e incomunicables, sin su traducción al lenguaje y, por lo mismo, a los conceptos, esencialmente deformativos, según esos filósofos, del objeto o de la realidad, consecuencia práctica para todo existencialista debiera ser la de encerrarse en un solipsismo contemplativo y renunciar a hablar o escribir de filosofía [9].

---

[8] Que la existencia, en contraposición al orden de las esencias, o sea la realidad y la vida, sean puro fluir o *devenir*, más bien que *estados*, y que, por lo mismo, la intuición bergsoniana responda más fielmente a esa realidad que el concepto definido y estático, es postulado insostenible por lo que hace al substrato de esa existencia o de esa vida, es decir, a la sustancia; pero aun por lo que hace al mismo movimiento, actividades o manifestaciones de esta sustancia, no es tan claro como parece suponerse, y, desde luego, quien tal afirme no podrá invocar en su favor las más modernas tendencias de la ciencia.

El análisis metafísico nos conduciría, más bien, a afirmar que todo lo que existe o puede existir es necesariamente individuo y definido; y la última palabra del análisis físico-matemático parece recogerla la teoría de Planck sobre la constitución granular o *quántica*, no ya de la materia, sino de la misma energía.

La indeterminación o la indistinción, que difumina, por decirlo así, la realidad, procederían no de ésta, sino de la insuficiente perspicacia y nitidez de nuestra visión. La mesa en que escribo me parecería uniforme y continua, porque mi vista no alcanzaría a descubrir los intersticios que la llenan y los límites que distinguen sus últimos elementos. El disco de sectores diversamente coloreados o la rueda de varios radios me dan la impresión, al girar rápidamente, de un disco también uniforme y continuo, porque la impresionabilidad de mi retina no puede seguir en rapidez los diversos radios o colores; como por idéntica razón, en la pantalla cinematográfica aparece como una imagen en movimiento continuo lo que en realidad son *estados* o imágenes en sucesión, todo lo rápida y continua que se quiera, pero distintos.

Si la teoría *quántica* de la materia y de la energía se confirmara, y puesto que los espíritus—recuérdese, aun por lo que hace a las operaciones de éstos, lo que dice la escuela sobre los *instantes angélicos*—son, indiscutiblemente, todos indivisibles y definidos, tal vez pudiera formularse la siguiente ley, dando a los *quanta* de Planck un significado metafísico igual a *indivisible y definido*: *la constitución quántica en sus últimos elementos es una ley trascendental del ser.*

Y si esta ley, cuya exposición completa y razonada exigiría, naturalmente, un libro, se encontrase verdadera, no sólo se resolverían cumplidamente problemas del continuo-extensión y del movimiento-tiempo hasta hoy insolubles, y otros bastantes oscuros de la metafísica, sino que quedaría bien patente que el concepto estático se acerca o ajusta mucho más a la entraña de la realidad y de la vida, que la intuición bergsoniana o existencialista.

[9] Como muy bien hace notar J. Iturrioz (PENSAMIENTO. Madrid, 1945. Vol. I, número 3, pág. 355), Heidegger, tan enemigo de la abstracción, pone en la base de todo su sistema una abstracción. *Ser-en-el-mundo* (*In-der-Welt-sein*), que es el fenómeno uno y único constitutivo del *Dasein*, se descompone en estos tres aspectos o abstracciones: *en-el-mundo* o mundaneidad; *ente* o quién es; y *ser-en* o *en-idad* como tal.

También el relativismo o perspectivismo filosófico moderno parte de la inadecuada valoración de una manera de conocer, tan natural y legítima como el conocer abstractivo. Las visiones distintas del espectador que contempla la sierra del Guadarrama desde El Escorial, y del que la contempla desde Segovia, son, efectivamente, ambas verdaderas. Pero no, precisamente, por ser cada una la visión propia de cada espectador ni por ser distintas, sino por ser conformes a dos objetos distintos.

La realidad puede estar integrada, y lo está ordinariamente, de elementos real o

Resultado, también, de esta falta de equilibrio humano es la tendencia, descentrada y atormentada, de no pocos—citemos, como ejemplos, a Kierkegaard, Nietzsche, Unamuno—a salirse, por decirlo así, de la humanidad, hasta el punto de recordarnos a veces el clima de los sanatorios mentales.

Complemento natural, si bien accidental y secundario, de este carácter humano de la filosofía de Balmes es su claridad de pensamiento y de lenguaje—si bien éste, por influencias literarias de la época y no ser el castellano su idioma nativo, peque a veces de redundante y menos ajustado a la idea—, que da la sensación, aun en las cuestiones más abstrusas, de facilidad y transparencia propias del correr de las aguas serenas y limpias. Y aquí también no puede ser más vivo el contraste con otras filosofías, que parecen hacer profesión de oscuridades y de enigmas indescifrables para tormento de los entendidos y pasmo de los cándidos. Verdad que si a no pocas de esas filosofías se las despojase del manto nebuloso del arcano, ¿qué les quedaría? [10].

* * *

Este carácter humano, natural y fácil del filosofar de Balmes, que no era opuesto a la profundidad, no lo fué tampoco a la severidad y al

---

virtualmente distintos. El hombre puede conocer, y así lo hace también de ordinario, efecto de su limitación, alguno de esos elementos sin conocer los otros. Eso es la abstracción. Nada hay en ello de ilegítimo o de erróneo. Es un conocimiento parcial, imperfecto, no total o comprensivo; pero de ningún modo falso.

El hombre de El Escorial y el hombre de Segovia tienen del Guadarrama dos visiones o perspectivas distintas, porque son de dos vertientes distintas. No hay oposición. Para que la hubiera, tendrían que ser *de eodem secundum idem*, como hace tiempo viene diciendo la escuela y... el sentido común. Si ambos espectadores vieran la misma vertiente y la vieran distinta, entonces, sí, habría oposición entre sus perspectivas. Pero entonces podríamos afirmar también, que, por lo menos, uno de ellos se engañaba.

El ingeniero que paso a paso y metro a metro ha recorrido y medido toda la sierra, comprobará, siquiera con más detalle, que su vertiente meridional era como la veía el hombre de El Escorial, y que la tendida hacia el Norte era como la veía el hombre de Segovia; que, unidas ambas perspectivas, coinciden con la visión o conocimiento total que él mismo tiene de la sierra; y que el aviador, por ejemplo, que quisiera desentenderse de ellas, por creerlas verdaderas sólo para los respectivos espectadores, se estrellaría contra la realidad.

Perdone el lector el que le hayamos entretenido con consideraciones casi infantiles, a fuerza de elementales; pero culpe de ello más bien a quienes han pretendido levantar sobre la confusión de ideas tan elementales, todo un sistema filosófico.

[10] Si bien los filósofos alemanes, llámense idealistas, fenomenólogos o existencialistas, hayan conquistado en justicia para la filosofía de su raza el campeonato de la oscuridad y de las fórmulas ininteligibles, aun a un francés, como Bergson, pudo decirle en cierta ocasión Ravaisson con fina e intencionada ironía: "Je n'ai pas toujours pu vous saisir, mais j'aime a'croire, monsieur, que vous vous êtes compris." (Referido por A. Farges: *La Philosophie de M. Bergson*, pág. 11.)

rigor de la demostración. En esto nuestro filósofo ha sido, como él mismo dice, "inexorable" para exigir la "demostración seca". Hacer literatura, o poesía, o juegos ingeniosos y deslumbrantes de ideas o de palabras; dejarse arrebatar de lirismos, o de ensueños, o de la vistosa magnificencia de construcciones mentales tan bellas como artificiosas y faltas de fundamento, podrá ser un quehacer honesto y entretenido, pero no será el quehacer filosófico. Es preciso evitar que, al leer un libro de filosofía, pueda surgir la duda de si se está escuchando la voz de la razón o de si se está oyendo *chanter le rossignol*.

Esta sólida firmeza del filosofar de Balmes está bien señalada por el autor de los *Heterodoxos*, al compararle y contraponerle al de Donoso Cortés [11]:

"Balmes es el genio catalán paciente, metódico, sobrio, mucho más analítico que sintético, iluminado por la antorcha de. sentido común y asido siempre a la realidad de las cosas, de la cual toma fuerzas, como Anteo del contacto de la tier a. No da paso en falso, no corta el procedimiento dialéctico, no quiere deslumbrar sino convencer, no da metáforas por ideas, no deja pasar noción sin explicar, no salta los anillos intermedios, no vuela; pero camina siempre con planta segura. Con él no hay peligro de extraviarse, po que tiene en grado eminente el don de la precisión y seguridad. No es escritor elegante, pero sí escritor macizo. Donoso es..."

El mismo Balmes, al enjuiciar, a su vez, la obra de Donoso, nos revelará sin pretenderlo las normas directrices de su propio pensamiento [12]:

"En todo lo que habla o escribe el Sr. Donoso hay lozanía de imaginación, hay exuberancia de ingenio, hay pompa de estilo, hay énfasis y solemnidad de tono. Sus palabras no son nunca vacías: siempre envuelven un pensamiento; la lástima está en que a veces este pensamiento envuelto en la palabra no es más que una imagen hermosa o la brillante chispa que brota del contraste... Es tal la afición, que tiene a la magnificencia y esplendor de las formas, que con frecuencia se olvida del fondo: con tal que el prestigioso castillo se alce con dimensiones gigantescas, nada importa que le falte el cimiento de la realidad."

* * *

Las observaciones que acabamos de consignar nos revelan suficientemente, cuán opuesto era el temperamento espiritual de Balmes a todo lo que fuera menosprecio o actitud desconfiada ante el valor de la demostración o la objetividad de las ideas. La acusación de escepticismo,

---

[11] MENÉNDEZ Y PELAYO: *Historia de los Heterodoxos españoles*. Madrid, 1881. Tomo III, pág. 747.

[12] *Obras Completas*. Tom. XXVIII, págs. 218-219.

de que le ha hecho objeto Bonilla San Martín [13], sólo tiene por base una inexacta comprensión del pensamiento de Balmes, principalmente en la valoración histórica de los frutos logrados por la Filosofía, sin el auxilio de la revelación, en los campos moral y religioso.

Otra cosa es que nuestro filósofo, al tratar el problema epistemológico, haya usado algunas expresiones ambiguas y de cierto sabor reidiano; que, con todo, creemos susceptibles de correcta interpretación, si se tiene en cuenta que la tendencia necesaria o el instinto intelectual que, según Balmes, nos llevan a asentir a algunas verdades, ni *estrictamente demostrables* por la razón ni atestiguadas por la conciencia, o sea llamadas *de sentido común*, no son ciegos ni irracionales, ni carecen de legítima justificación; antes, como él mismo dice, al tratar de las condiciones que habrán de llenar estas verdades [14]: "Condición tercera.—Toda verdad de sentido común puede sufrir el examen de la razón."

Por lo demás, difícil sería encontrar un filósofo que con más insistencia y mayor energía haya afirmado la existencia de la certeza o la objetividad de las ideas. Veamos, por ejemplo, con qué vigor sostiene la realidad objetiva de la extensión, a pesar de ser ésta materia de tan enojosos problemas y dificultades y de especiales ataques por parte del idealismo kantiano [15]:

"La extensión en sí misma, prescindiendo de la idea, ¿es algo? Si es algo, ¿qué es?... He demostrado (lib. 2.º, cap. IX) que la extensión existe fuera de nosotros, que no es una pura ilusión de nuestros sentidos; y, de consiguiente, está resuelta la primera cuestión: a saber, si la extensión es algo. Sea lo que fuere su naturaleza, sea lo que fuere de nuestra ignorancia sobre este punto, hay en la realidad algo que corresponde a nuestra idea de la extensión. Quien niegue esta verdad es necesario que se resigne a negarlo todo, excepto la conciencia de sí propio, si es que también no intenta levantar dudas sobre ella. Digan lo que quieran los idealistas, no hay ni ha habido ningún hombre en sano juicio que haya dudado seriamente de la existencia de un mundo exterior. El mundo exterior es para nosotros inseparable de lo que nos representa la idea de la extensión: o no existe o es extenso. Si se nos persuade de que no es extenso, no será difícil convencernos de que no existe. Yo, por mi parte, tanta dificultad encuentro en concebir el mundo sin extensión como sin existencia; cuando creyese que su extensión es una pura ilusión, creería sin trabajo que tampoco es más que ilusión su existencia misma... Pocas ideas tenemos más claras que la de la extensión geométricamente considerada; toda tentativa para explicarla es inútil; con la simple intuición la conocemos mejor de lo que pudieran decirnos volúmenes enteros. Esta idea es en sí tan luminosa que sobre ella se funda un cuerpo de ciencia,

---

[13] *Biblioteca Filosófica de Autores Españoles y Extranjeros*. Madrid, 1922. Volumen VI. Introd. *La teoría de la verdad en Balmes*. Vich, 1923.
[14] *Filosofía Fundamental*. Lib. I, cap. XXXII; o. c. t. XXVI, p. 324.
[15] *Fil. Fund.* Lib. III, cap. IV; o. c. t. XVII; p. 159, y c. VI, p. 175.

el más extenso y evidente que posee la humanidad: la geometría. Luego hay razones para creer que conocemos la verdadera esencia de la extensión, considerada en sí misma; pues que conocemos sus propidades *necesarias* y con tal evidencia, que en ella estriba nuestro mayor edificio científico" [16].

* * *

Si el pensamiento filosófico de Balmes fué, como hemos expuesto en párrafos anteriores, espontáneo y personal, aunque encuadrado por su propia tendencia dentro de las grandes líneas de la filosofía *perenne*, armónica y plenamente humano, fácil y transparente, exigente en la demostración y partidario decidido de la objetividad, a todas estas cualidades, y como complemento de ellas, debemos añadir la de su profunda penetración y vigor de análisis metafísicos.

Pudiéramos recordar como muestras de estos penetrantes análisis, salidos de su pluma con una espontaneidad y manera personal inconfundibles, las páginas consagradas en la *Filosofía fundamental* a ideas o cuestiones como las de *posibilidad, número, espacio, tiempo*... Vamos a estudiar las dedicadas a esta última cuestión, que serán, a la vez, demostración ejemplar de las mencionadas cualidades del pensamiento filosófico balmesiano. Pero antes, una observación.

Tanto en este como en otros problemas de la filosofía de Balmes podrán, desde luego, ser discutidos o parecer menos aceptables algunas de sus afirmaciones o puntos de vista. Escribir una filosofía, aunque ésta se limite, como la de nuestro autor, a ciertas cuestiones primarias o generales, y que en todas sus partes sea definitiva e irreformable, lo consideramos superior a la capacidad de cualquier mortal; y quienes petrifican en una escuela o genio, por grande que éste sea, el saber filosófico, reduciendo el quehacer de la posteridad a pura hermenéutica, creemos que hacen un flaco servicio a la Filosofía. Seguros estamos de que si Dios hubiera concedido a Balmes, como antes apuntamos, treinta o cuarenta años más de vida, él mismo hubiera rectificado o mejorado algunas

---

[16] El que luego, al discurrir Balmes sobre la naturaleza o constitución íntima de esa extensión, formule opiniones que a alguno podrán parecer menos conformes con la objetividad de la misma, no es razón suficiente para acusar a aquél de idealismo. Esas opiniones o hipótesis—pues más bien como tales las formula—en tanto las sostiene Balmes, en cuanto él las estima compatibles con esta objetividad; y por otra parte, y en todo caso, el defecto de objetividad que se alega afectaría, no precisamente a la extensión, sino a la *continuidad* en la misma, como puede verse en los pasajes referentes del libro III de la *Filosofía Fundamental*. Ahora bien; que la extensión real de los cuerpos sea *discreta* y no *continua* es hoy ya opinión discutible y discutida por muchos físicos y filósofos que nada tienen de idealistas.

de sus opiniones o escrito sus *retractaciones*, como las escribió San Agustín y como, en igual caso, las hubiera escrito Santo Tomás [17].

Diecinueve capítulos, o sea todo el libro VII de su *Filosofía fundamental*, consagra Balmes al estudio metafísico del tiempo. No vamos a seguirle en todo el desarrollo de su pensamiento, a través de su especie de método socrático para la investigación de la verdad e ir profundizando en el problema. Quien quisiera deleitarse con la lectura de observaciones sugestivas, de análisis perspicaces y de intuiciones profundas, que lea esos diecinueve capítulos. Por nuestra parte, nos fijaremos tan sólo en algunos puntos de vista fundamentales, que apostillaremos con comentarios ordenados a hacer patentes su hondo contenido y fecundidad.

* * *

La doctrina de Balmes acerca del tiempo viene a coincidir sustancialmente con la de los escolásticos, en todas aquellas conclusiones, en las que apenas cabe discrepancia en sana filosofía.

El tiempo, como el espacio, no es nada real absoluto independiente de las cosas, necesario e ilimitado, dentro del cual, como en un gran receptáculo, se desenvolviera todo el durar y movimiento de esas cosas. Lo que como tal concebimos no es más que una simple abstración de ese durar movible de los seres; al igual que el espacio lo es de la extensión real de los cuerpos.

Pero entrando en las cuestiones discutibles acerca de la esencia de ese durar movible de las cosas, que constituye el tiempo real, Balmes tiene ya sus puntos de vista personales, algunos de los cuales podrán tal vez suscitar reservas.

Desde luego, acierto suyo es haber expuesto la raíz última o esencia de la sucesión, como quizá ningún filósofo lo ha hecho:

"El tiempo comienza con las cosas mudables, y si éstas acabasen, acabaría con ellas. Si no hay mudanza no hay sucesión y, por consiguiente, no hay tiempo."

---

[17] Ya en *Miscelánea Comillas* (*Algunas consideraciones acerca de la vuelta a la filosofía perenne*. Vol. IV) habíamos escrito: "Y aún cabe suponer que, de haberse prolongado más su preciosa vida (la de Santo Tomás), demasiado corta—unos veinte años, a contar de término de sus estudios—para la obra gigantesca que acometía, aún hubie a llevado más adelante esa depuración (la de las escuelas filosóficas que le precedieron, principalmente de la aristotélica); pues no es de creer que las mismas doctrinas, aceptadas por el Santo doctor, las aceptara todas como definitivas, sino muchas como más probables en el estado entonces logrado de la ciencia, o a título provisional, mientras nuevos hechos o razones o más detenidos análisis no aconsejaran otra cosa."

Por otra parte, J. Ameal (*Santo Tomás*. Madrid, 1945, pág. 12) hace observar: "Y no es raro que el propio Angélico doctor modifique o rectifique sus puntos de vista en trabajos posteriores, cuando, por cualquier motivo, tiene que volver sobre asuntos que considera esclarecidos incompletamente."

"¿Qué es, pues, el tiempo? Es la sucesión de las cosas consideradas en abstracto."

"¿Qué es la sucesión? Es el ser y el no ser. Una cosa existe, cesa de existir; he aquí la sucesión. Siempre que se encuentra tiempo hay sucesión; siempre que se cuenta sucesión se considera un ser y no ser. La percepción de esta relación, de este ser y no ser, es la idea del tiempo.

Es imposible que exista tiempo sin ser y no ser porque en esto consiste la sucesión. Siempre que hay sucesión hay alguna mudanza, y no cabe mudanza sin que algo sea de otra manera, y no es posible *otra* sin que deje de ser la anterior.

"Substancias, modificaciones o apariencias no tienen sucesión sin este ser y no ser. ¿Qué es el movimiento? La sucesión de las posiciones de un cuerpo con respecto a varios puntos. ¿Y cómo se verifica esta sucesión? Tomando unas posiciones y perdiendo otras. ¿Qué es la sucesión de pensamientos o afecciones de nuestro espíritu? Es el no ser de unas que eran, y el ser de otras que no eran."

"El tiempo, pues, en las cosas es la sucesión de las mismas, su ser y no ser; el tiempo en el entendimiento es la percepción de esta mudanza, de este ser y no ser" [18].

"Donde no hay ser y no ser no hay, pues, sucesión, no hay tiempo; no hay más que presente, hay la eternidad. Concebid un ser inmutable en sí y en todos sus actos; concebid su inteligencia una, su voluntad una; siempre con el mismo objeto, siempre inalterable, siempre con la plenitud del ser; sin negación de ninguna clase; para este ser no hay antes ni después; no hay sino ahora; si le atribuís la sucesión de instantes, le aplicáis la obra de vuestra imaginación, pero sin fundamento alguno. Reflexionad bien lo que quiere decir *antes* y *después* en lo que no se muda ni se puede mudar, en nada, por nada ni para nada, y veréis que la sucesión es en tal caso una palabra sin sentido" [19].

Formuladas estas ideas luminosas y fundamentales, aún profundiza más Balmes en la raíz ontológica del concepto de tiempo, relacionándolo con el principio de contradicción, que es la base primaria de todo ser y de todo conocer:

"Expliquemos el verdadero sentido del principio de contradicción. Es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo"...

Parece que el principio no existe o no tiene sentido si no se presupone la idea de tiempo; y, por otra parte, tampoco se concibe el tiempo si no se presupone el principio de contradicción. ¿Tendremos, por ventura, un círculo vicioso, y esto nada menos que en el principio fundamental de todo conocimiento? He aquí la dificultad: presentémosla más clara todavía desenvolviendo estas indicaciones.

El principio de contradicción presupone la idea de tiempo, pues que la contradicción no se verifica si el ser y el no ser no se refieren a un mismo tiempo. Es evidente que esta última condición es de todo punto indispensable, porque en quitando la simultaneidad no hay ningún inconveniente en que una cosa sea y no sea...

Aun cuando en el principio de contradicción no se expresase la idea de simultaneidad, se daría siempre por sobrentendida, por manera que nada adelantaríamos en esta parte con adoptar la fórmula de Kant (véase lib. I, cap. XX). Sean cuales fueren

[18] *Fil. Fund.* Lib. VII, cap. IV. Todo el cap. VII no es más que mayor aclaración y justificación de esta misma idea; o. c., t. XVIII, p. 294 ss.

[19] *Fil Fund.* Lib. VII, cap. VIII.

los términos en que se enuncie el principio, siempre resultaría que una misma cosa no puede ser y no ser a un mismo tiempo; pero que puede muy bien ser y no ser en tiempos diferentes" [20],

Luego la idea de tiempo es necesaria para que resulte contradicción en ciertos casos y para que desaparezca en otros; en cuanto contiene simultaneidad, engendra la contradicción; en cuanto encierra sucesión, hace desaparecer la contradicción...

La idea de tiempo presupone, a su vez, el principio de contradicción, porque si el tiempo no es más en las cosas que el ser y no ser, y en el entendimiento la percepción de este ser y no ser, resulta que no podemos percibir el tiempo sin haber percibido el ser y el no ser; y como estas ideas consideradas sin sucesión no pueden presentársenos sin contradicción, resulta que cuando percibimos el tiempo hemos percibido por necesidad el mismo principio de contradicción...

Estas observaciones podrían inclinar a creer que es necesario optar entre un círculo vicioso, cosa imposible en el fundamento de todos los conocimientos, y una explicación del tiempo, independiente de las ideas de ser y no ser...

Para desvanecer cumplidamente estas dificultades conviene aclarar las ideas. La expresión *círculo vicioso* se aplica a este caso con inexactitud, y llamo la atención sobre el particular, porque una vez entendida esta inexactitud las dificultades desaparecen por sí mismas. En la explicación el círculo es un defecto, y merece el nombre de vicioso cuando se han de aclarar las que no son idénticas; pero cuando hay dos ideas idénticas en el fondo, aunque parezcan distintas porque se ofrecen bajo dos aspectos diferentes, es imposible que al explicar la una no se tropiece, por decirlo así, con la otra, y al pararse en ésta no se vuelva de algún modo sobre aquélla. El examen, si está bien hecho, debe conducir al conocimiento del fondo de las cosas. Si, pues, en este fondo hay identidad, la identidad debe presentarse, y tanto más visible cuando el examen es más profundo...

¿Qué significa el principio de contradicción? Significa que el ser excluye al no ser y, recíprocamente, el no ser al ser... Llamando B a un ser cualquiera tendremos que el principio de contradicción significa que B excluye al no B y no B al B. Pensando B, desaparece en el concepto el no B, y pensando el no B, desaparece el concepto B. Puesto en la realidad el B, desaparece el no B, y puesto en la realidad el no B, desaparece el B. He aquí el verdadero sentido del principio de contradicción. Si bien se reflexiona se notará que en cuanto cabe hemos prescindido de la idea de tiempo, pues que hemos considerado únicamente la exclusión recíproca de B y de no B refiriéndolo todo a un *simul,* a un punto indivisible de duración, el cual, no encerrando sucesión, no nos da idea del tiempo. He dicho *en cuanto cabe,* pues por lo mismo que pensá-

---

[20] El empeño de Kant, a quien suscribe en esto Mercier, de suprimir en la tradicional fórmula de Aristóteles: "Impossibile est aliquid simul esse et non esse", la palabra *simul,* fundándose en que esta palabra incluye la idea de tiempo y que el principio de contradicción trasciende todo tiempo, parece basarse en un equívoco. Es verdad que este principio rige aún para las cosas no temporales, y que, por lo mismo, en los juicios necesarios o analíticos podría prescindirse de la idea de tiempo; pero precisamente porque dicho principio es universal y se extiende también a las cosas contingentes, habrá de incluir, explícita o implícitamente, la idea de tiempo. El enunciarlo diciendo simplemente que "el mismo sujeto no puede admitir predicados contradictorios", a nada conduce, como dice muy bien Balmes; ya que habrá que definir lo que se entiende por contradicción, y al hacerlo, habrá que volver forzosamente, para las cosas contingentes, a la idea de tiempo.

bamos en B y no B, germinaba ya en nuestro entendimiento la idea de sucesión y, por consiguiente, de tiempo.

Pensando B y luego no B encontramos contradicción; pero no de tal manera que estas dos cosas no puedan realizarse absolutamente. La exclusión es condicional, esto es, en cuanto los extremos contradictorios son simultáneos o se refieren a un *ahora* indivisible; pero en la idea de B no descubrimos una necesidad intrínseca de existencia; y, por consiguiente, aunque conocemos que mientras es B no puede ser no B, concebimos muy bien que B pueda dejar de ser y pasar a ser no B. En tal caso desaparece la contradicción y se concilian muy bien en nuestro entendimiento las ideas B y no B, con tal que estén distribuídas en diferentes instantes.

De esto se infiere que la percepción del tiempo implica percepción de seres no necesarios; de seres que cuando existen pueden dejar de existir y cuando no existen pueden pasar a existir...

¡Si sólo concibiésemos seres necesarios no podríamos tener idea de "tiempo"...

De este análisis resulta una consecuencia sobremanera importante. La percepción del tiempo en nosotros viene a parar a la percepción de la no necesidad de las cosas; desde el momento que percibimos un ser no necesario percibimos un ser que puede dejar de ser, en cuyo caso tenemos ya la ida de sucesión o del tiempo real o posible. Aquí asalta una reflexión sumamente grave: la idea del tiempo es la idea de la contingencia; la conciencia del tiempo es la conciencia de nuestra debilidad" [21],

Larga ha sido la cita, pero esperamos que nuestros lectores no la habrán llevado a mal, en gracia a lo sustancioso e interesante de la misma. Veamos ahora algunas consecuencias de las ideas puestas en evidencia por los anteriores perspicaces y profundos análisis.

* * *

No aparece clara la posición de Balmes en la debatida cuestión de si el tiempo real, que para él, como para la mayoría de los escolásticos, no es, según hemos visto, sino el mismo movimiento o sucesión de las cosas, se compone o integra de puntos o instantes indivisibles o de partes divisibles hasta lo infinito. En el párrafo 4, cap. I, lib. VII de su *Filosofía fundamental*, dice:

"Su naturaleza (la del tiempo) se compone de instantes divisibles hasta lo infinito... Para concebir un tiempo existente es necesario concebirle actual, y para esto es preciso sorprenderle en un instante indivisible..."

Aparte de que su pensamiento en todo este párrafo resulta algo confuso, ha de tenerse en cuenta que en ese I capítulo, como en los que inmediatamente le siguen, Balmes, según su método, se halla toda-

[21] *Fil. Fund.* Libro VII, cap. XVII; o. c., t. XVIII, p. 352 ss.

vía en el período de la investigación o planteamiento de las cuestiones, más que en el de las soluciones definitivas. Más adelante, en el párrafo 69 del capítulo IX, vuelve a decir:

"El tiempo es una cadena cuyas partes son divisibles hasta lo infinito: no hay tiempo que no podamos dividir en otros tiempos; el instante indivisible nos representa una cosa análoga al punto indivisible; un límite al cual nos aproximamos sin poderle alcanzar nunca; un elemento inextenso generador de la extensión,"

Y ninguna otra referencia hallamos sobre esta cuestión. Poca cosa para problema tan intrincado.

Por otra parte, la alusión, que el mismo Balmes hace a idéntico problema en el continuo permanente o extensión de los cuerpos, confirma la presunción de que la posición que adoptare en uno de los casos habrá de mantenerla igual en el otro. Ahora bien; en el continuo permanente Balmes parece sostener que la extensión de los cuerpos está constituída por puntos indivisibles [22].

Pero sea lo que fuere de esto o de si Balmes llegó en ese particular a una conclusión definitiva, creemos que la metafísica de la sucesión, por él tan profundamente analizada, ofrece elementos valiosísimos en orden a esa conclusión.

Recordemos algunos antecedentes del problema. La cuestión de la constitución del continuo, que parecen percibir nuestros sentidos, tanto permanente — extensión —, como sucesivo — tiempo —, si integrado por

---

[22] *Fil. Fund.* Lib. III, cap. XXIV, núm. 174 ss.; o. c, t. XVII, p. 259 ss. Y así lo han entendido varios autores, por ejemplo, Donat (*Cosmología*. Oeniponte, 1936, pág. 38), Gredt (*Elementa Philosophiae*. Friburgi Brisgoviae, 1937, pág. 208); aunque, por nuestra parte, tampoco vemos claro lo que estos autores atribuyen a Balmes, a saber: el constituirse la extensión de los cuerpos por puntos *distanciados* entre sí. Recuérdese su opinión, repetidamente sostenida a lo largo del libro III de la *Filosofía fundamental*, de la imposibilidad absoluta del vacío, o que donde no hay cuerpos no hay distancias.

Por cierto, que de esta afirmación deduce Balmes una curiosa consecuencia, a saber: la demostración *a priori* de que el universo no puede estar terminado sino de cierto modo, o con una superficie geométrica perfecta sin entrantes ni salientes, ya que las distancias que los separasen serían nada, es decir, no serían distancias; o tomando el ejemplo propuesto por Descartes, y que Balmes parece hacer suyo, que si Dios redujese a la nada todo cuerpo existente dentro de un vaso, las paredes de éste resultarían indistantes o se tocarían.

Creemos que Balmes ha sufrido aquí una distracción. Conformes en que el espacio, separado de la extensión actual de los cuerpos, no es nada real, y en que en la nada no hay puntos fijos ni puede fundarse ninguna relación real ni, por lo tanto, la de distancia real. Pero en el vaso, aun reducido a la nada todo otro cuerpo, queda la circunferencia o la masa cilíndrica del mismo vaso, que es una extensión real y que puede fundar o determinar *por sí sola* relaciones reales de distancia; como que, conocida tan sólo una parte cualquiera de la circunferencia de ese vaso, puede ya calcularse o queda determinada la longitud de la cuerda o diámetro correspondiente, o la distancia que separa sus extremos.

partes divisibles hasta lo infinito, o por puntos o instantes indivisibles, ha sido siempre considerada como una de las más difíciles de la cosmología. En realidad, tal cual está hoy planteada por la mayoría de los escolásticos, parece una cuestión insoluble. Esa mayoría, recogiendo la opinión de Aristóteles, sostiene que el continuo existe tal cual aparece a nuestros sentidos y que está constituído por partes divisibles hasta lo infinito.

Las dificultades que ofrece esta sentencia, en especial para los que no se resignen a admitir el infinito en la naturaleza—y tantos infinitos como son los cuerpos y sus partes, los movimientos y sus partes— [23] son tan apremiantes y difíciles de resolver, que sus mismos partidarios, cuando son sinceros y no quieren contentarse con meros juegos de palabras, vienen a confesar con Urráburu [24]: "Fatendum quoque est quasdam contrariorum argumentorum solutiones, potius effugii, quam verae solutionis speciem fortasse prae se ferre"; o con Donat [25]: "Ob difficultates, quales modo consideravimus, nonnulli, veteres jam, continuum rejecerunt, alii mysterium apellabant... Certe obscuritates negandae non sunt. Quae quidem ostendunt, res naturales maxime obviae menti humanae haud minora offerre mysteria quam saepe ipsas veritates fidei."

Pero ocurre preguntar, si limitarse a meros refugios o refugiarse en el misterio es filosofar. Para el misterio están la ignorancia o la fe, y ambas pueden ser perfectamente justificadas; pero no la filosofía.

Por ello, y dejados aparte los idealistas, que niegan toda objetividad

---

23 El mismo Balmes expone (*Fil. Fund.* Lib. III, cap. XXII), con toda su fuerza, la dificultad insoluble de la divisibilidad hasta lo infinito.

De la obligada consecuencia del hecho de un número infinito, o mejor, de infinitos números infinitos, que de esta divisibilidad se seguiría, intentan librarse los aristotélicos, unos negando la real distinción de las partes o elementos del continuo, otros negando que esas partes, aun siendo distintas, por estar unidas formen número.

En cuanto al primer efugio, la sola aplicación inmediata de los principios de identidad y contradicción parece demostrar el absurdo que implica. Si cada una de esas partes o elementos del continuo es divisible o separable de los demás, ello supone necesariamente su distinción real de los mismos o su no-identidad con éstos; ya que si cada cosa es *lo que es*, ninguna cosa puede ser *otra* ni separable de lo que es (Véase *Miscelánea Comillas*, lug. cit., vol. IV, pp. 445 ss.).

La inconsistencia del segundo efugio salta a la vista si se considera que, desde el momento en que se da *una* cosa distinta de *otra*, ya existe número, aun cuando esas cosas estén unidas, no ya por una unión meramente integral, como es la del continuo, sino por otras más íntimas y profundas, como es, por ejemplo la de la forma con la materia o la que existe en la misma Trinidad Divina. Así, podemos decir que tal partícula de hierro consta de tantas moléculas o átomos, que en la retina del ojo existe tal número de bastoncitos, que el hombre consta de *dos* elementos, alma y cuerpo, que en Dios hay *tres* Personas...

24 *Institutiones Philosophiae*. Vallisoleti, 1892. Vol. III, pág. 915.

25 *Cosmología*. Oeniponte, 1936, pág. 36 s.

al mundo material externo y extenso, se han formulado otras dos distintas soluciones: la de la gran parte de los físicos modernos, a la que se van sumando no pocos filósofos, que admiten la extensión *discreta*, constituída por elementos indivisibles y separados, pero no la *continua;* y la de algunos escolásticos, aunque en minoría, quienes, manteniendo la tesis tradicional de la existencia del continuo, tanto permanente como sucesivo, afirman estar constituído por elementos o instantes indivisibles.

La primera de estas dos opiniones o teorías se basa, principalmente, en los hechos o experiencias de la física, al revelarnos ésta que los cuerpos, que a simple vista parecían uniformes y continuos, están en realidad llenos de intersticios, tanto más numerosos cuanto más alcanzan nuestros instrumentos de investigación, y al analizar una porción de fenómenos físicos, químicos y electromagnéticos que parecen exigir la discontinuidad de la materia, no sólo en sus moléculas, sino en sus mismos átomos. Por de pronto, lo que ha logrado esta teoría es descartar el argumento de experiencia, de que partía la tesis aristotélica del continuo. "Hoy es ya tiempo de afirmar, si no con entera certeza, sí con absoluta seriedad, que el hecho de la división de un cuerpo continuo no es un *hecho* conocido" [26]

Claro está que, aparte la experiencia, puede haber — y las hay, en efecto, no despreciables—otras razones en favor del continuo permanente, y que, en todo caso, la continuidad del tiempo parece debe ser admitida de algún modo por todos.

---

[26] J. Echarri: Pensamiento, 1945. Vol. I, pág. 223. La posición de Donat (*Cosmología*. Oeniponte, 1936, pág. 37) y de otros, al defender la existencia del continuo limitado a las últimas partículas atómicas o subatómicas, fundada en la veracidad de nuestras percepciones sensitivas, parece fallar por su base, ya que el continuo de esas partículas subatómicas es, precisamente, inaccesible a nuestros sentidos, y el único des, y que el mismo Donat confiesa constituídas por tales partículas separadas o discontinuo que éstos perciben es el de las masas o aglomeraciones suficientemente grantantes entre sí.

Por lo demás, pudiera decirse que en la percepción del continuo, esto es, en la percepción como indistantes de elementos que tal vez estén separados de hecho, pero por intervalos inaccesibles en su pequeñez a nuestros sentidos, no cabe propiamente hablar de error de éstos, sino simplemente de su insuficiencia o limitación; ya que es un fenómeno corriente y de cotidiana experiencia, que basta esa pequeñez de intervalos para que objetos, que sabemos separados, nos parezcan juntos; como basta su alejamiento, cual sucede en las nubes estelares, para producirnos el mismo efecto; o como basta el movimiento, en los ejemplos citados en la nota 8, para dar la misma sensación de continuidad. Si introducimos en un medio o pasta transparente un pigmento cualquiera, por ejemplo, las partículas microscópicas de polvo de carbón, la superficie de la masa nos dará la impresión de una superficie negra, uniforme y continua, porque nuestra vista no alcanza a distinguir los pequeñísimos intervalos que separan las partículas de carbón diseminadas. Para que el ramaje de un ciprés nos parezca como una masa compacta verdinegra, uniforme y continua también, basta que le miremos a conveniente distancia.

Por ello el valor filosófico de la segunda opinión o teoría está en ir a la raíz del problema, sosteniendo que la constitución del continuo sucesivo, y por idéntica paridad del permanente, por instantes o elementos indivisibles no repugna, como pretenden los aristotélicos.

No es nuestro intento discutir aquí en toda su amplitud la debatida cuestión. Sólo nos interesa señalar la aportación que la metafísica de la sucesión, como indicamos antes, analizada por Balmes, pudiera ofrecer a la solución del problema. Y antes de proseguir, y para evitar equívocos, dos advertencias: 1.ª Siempre que en adelante usemos la palabra *continuo*, entenderemos por ella, simplemente y para no prejuzgar cuestiones que están en litigio, lo mismo que indistante, o yuxtapuesto, o no separado. 2.ª Damos por supuesto, o al menos, por posible, que el movimiento-tiempo o el continuo sucesivo sea realmente *sucesivo* en todos sus elementos divisibles, cual lo suponen los escolásticos de una y otra opinión, sin entrar a averiguar si los movimientos realmente existentes en el mundo están todos o casi todos constituídos más bien por elementos o períodos *estáticos*, más o menos breves o frecuentes.

* * *

La constitución del continuo sucesivo tiempo—y dígase igual del permanente—, por instantes o puntos indivisibles, repugna o es algo contradictorio. Tal es la afirmación fundamental [27] en esta cuestión de Aristóteles y que hacen suya la mayoría de los escolásticos, y que los fuerza a parar en la teoría de las partes divisibles hasta lo infinito, con las consiguientes dificultades, según hemos apuntado antes, que parecen insolubles.

¿Por qué esa repugnancia? Porque dos instantes o puntos indivisibles e indistantes o yuxtapuestos — como habrán de estar para formar continuo—forzosamente se tocarán totalmente o según toda su entidad;

---

[27] Todos los otros argumentos o dificultades que suelen aducirse, tanto contra esta teoría de los puntos indivisibles como contra la de divisibilidad hasta lo infinito, apoyados en las matemáticas o en la geometría, suelen partir de un equívoco: el de aplicar a la realidad de las cosas las abstracciones puras de las matemáticas. Los conceptos puramente abstractos adquieren propiedades que no siempre son aplicables a la realidad. Así, por ejemplo, los conceptos abstractos de tiempo o de espacio son necesarios, eternos, inmóviles, indefinidos..., nada de lo cual se da en el tiempo o extensión reales. Así, también un número o cantidad cualquiera, matemáticamente o en abstracto, podemos dividirla en dos mitades iguales. Por ejemplo, el número 5 podemos dividirlo en 2 ½ + 2 ½. Pero el que esta división sea aplicable a la realidad dependerá de la naturaleza de ésta. Cinco manzanas pueden dividirse en dos y media más dos y media; pero cinco ángeles no pueden dividirse del mismo modo.

De igual manera en las figuras abstractas geométricas se pueden imaginar o fingir como trazadas una porción de líneas, que en la realidad o en las figuras realizables pudieran no ser posibles.

esto es, coincidirán o se compenetrarán; esto es, formarán un solo instante o punto. Y como lo mismo puede decirse de cualquier nuevo instante o punto que se añada, de ahí que nunca saldremos de un instante o punto, nunca tendremos sucesión o extensión.

Analizando el anterior raciocinio, se ve que todos sus pasos lógicos son correctos y hasta evidentes, ya que cualquiera de ellos no es más que la explicación del concepto anterior. Uno hay, sin embargo, que parece fallar: el que salta del concepto de tocarse totalmente al concepto de coincidir o compenetrarse. El concepto de tocarse dos cosas u objetos es, en realidad, el mismo que el de yuxtaposición, o inmediatez, o indistancia. Dos objetos se tocan, cuando entre ambos no media nada.

Pero el concepto de no mediar nada entre dos cosas no es el mismo que el de coincidir o ser una. Claro que en dos magnitudes divisibles cualesquiera, sucesivas o permanentes, por ejemplo, en dos medias horas o en dos líneas, cuyos principio y fin totalmente se tocan, forzosamente han de coincidir o compenetrarse todas sus *demás* partes o elementos. Mas esto se sigue, no de que los conceptos de tocarse y compenetrarse sean idénticos, sino de que, en tal caso, el tocarse totalmente o en todos sus extremos exija, por necesidad o consecuencia, digámoslo así, geométrica, el que tengan que compenetrarse sus partes restantes. Pero si las cosas que se tocan son elementos indivisibles, ¿cómo se concluye que hayan de compenetrarse? Si se tocan—y, desde luego, totalmente, pues en ellos no hay partes distintas—están, también totalmente, yuxtapuestos, o inmediatos, o indistantes, o entre los mismos no media nada; pero ¿con qué derecho se concluye a su coincidencia o compenetración?

Y el caso es que esta conclusión la afirman y repiten todos los partidarios de la divisibilidad del continuo hasta lo infinito, sin intentar siquiera prueba alguna de ella, dándola sin duda por evidente. Con todo, tal conclusión pudiera distar mucho de ser evidente. Dos instantes angélicos que se suceden inmediatamente, por ejemplo, uno de amor y otro de odio, aun siendo indivisibles, no coinciden. Dos esferas, una de plata y otra de oro, que se tocan, no se compenetran, ni siquiera en un punto, pues en tal caso habría oro y plata en el mismo lugar, lo cual es naturalmente imposible. El instante actual de tiempo es un instante indivisible, ya que si tuviera partes y partes sucesivas, como habrán de admitir los aristotélicos, según las partes que ya han sucedido y las que habrán de suceder no sería actual, y con todo, no se compenetra ni con el pasado ni con el futuro, con los que toca inmediatamente [28].

[28] Como ejemplo de los recursos a que han de acudir los aristotélicos para compaginar la indivisibilidad del instante actual, el único existente en el tiempo, con la

Y a esta misma conclusión nos lleva el análisis balmesiano de la sucesión. Si el constitutivo metafísico de ésta es, como hemos visto antes, el ser y no-ser, síguese que, aunque éstos sean instantáneos e indistantes o inmediatos—como forzosamente tienen que serlo, ya que entre el ser y no-ser no hay medio alguno—, no sólo no coinciden o se compenetran, sino que absolutamente se excluyen.

Adviértase, como explica el mismo Balmes, que, para la sucesión, no es necesario que el ser de una cosa sea sustituído simplemente por el no-ser de la misma, o que al ser de ésta haya precedido la negación de todo ser. Puede una cosa ser sustituída por otra cosa o por otra modificación de la misma cosa, o añadirse algo nuevo a algo ya preexistente. Pero la existencia de esa segunda cosa o modificación en tanto incluye sucesión, en cuanto implica el no-ser de la primera, y asimismo, en tanto la incluye la aparición de algo nuevo, en cuanto implica su no-ser anterior. Sin esto no habría sucesión, sino simultaneidad o duración permanente. La sucesión que se da, por ejemplo, en un organismo, al pasar de la forma vital a la forma muerta o mineral, en tanto es sucesión en cuanto la forma mineral pasa del no-ser al ser, y ella, a su vez, implica el no-ser de la forma vital.

Ahora bien; el último instante del ser y el primero del no-ser, o el último instante de la forma vital y el primero de la mineral, indivisibles por definición, son inmediatos, y lejos de coincidir o compenetrarse se excluyen necesariamente, como se excluyen el ser y el no-ser y como se excluyen la muerte y la vida.

Y las mismas consideraciones pueden aplicarse al continuo permanente; ya que los distintos elementos de éste, en tanto forman extensión, en cuanto la posición de uno no es la posición del otro. Desde el momento en que se concibe un elemento material fuera de otro — *pars extra partem*—, es decir, localmente no-otro, tenemos ya concebida la extensión.

---

composición de éste de partes divisibles, véase la so'ución que ofrece J. Gredt (*Elementa Philosophiae*, Friburgi Brisgoviae, 1937, vol. I, p. 247), y que puede resumirse así: las partes divisibles del tiempo no existen nunca por sí mismas, pero existen con la existencia del instante indivisible actual. Mas ¿quién podrá entender tales enigmas metafísicos? La alusión que el mismo Gredt hace al misterio de la Encarnación, y ello según una sentencia tomista, acaba de acentuar lo misterioso de la explicación.

Involuntariamente se nos viene al pensamiento lo que, con parecida ocasión escribimos en el lugar antes citado de *Miscelánea Comillas* llamando la atención sobre tal manera de filosofar para no "dar la impresión, que sería bien poco favorable a la escolástica de que filosofar es jugar a las paradojas o debatirse entre nebulosidades y enigmas insolubles e ininteligibles."

Las dificultades contra esto, que el mismo Balmes urge en el capítulo XXIII, libro III de su *Filosofía fundamental*, supuesta la no coincidencia o compenetración de dos elementos indivisibles que se toquen, tendrían ya obvia respuesta. De lo indivisible o inextenso puede surgir lo divisible o extenso, como el todo de las partes, o como lo compuesto de lo simple, o como la colección de los singulares, o como el número de la unidad. La disparidad que Balmes cree encontrar entre el concepto de *unidad* y el concepto de *inextenso*, atribuyendo al primero un contenido positivo, no meramente negativo, y al segundo un contenido puramente negativo, aplicado a nuestro caso, y de no significar una posición puramente problemática, sólo puede obedecer a una distracción del gran filósofo. Un punto o un elemento material inextenso, sea cual fuere la forma material de su expresión—sabido es que muchas realidades positivas las expresamos por medio de formas negativas, como *inmaterial, invisible, infinito*... — no es algo puramente negativo; es una realidad material positiva, aunque extensionalmente simple o no compuesta de partes; y de su adición puede resultar la extensión material, supuesta la teoría deducida del análisis metafísico de esa extensión, exactamente igual que lo compuesto de lo simple y el número de la unidad [29].

* * *

Aún tendría mayor alcance la metafísica balmesiana de la sucesión. Ella nos daría también la naturaleza íntima de la duración de los seres permanentes—sustancias, espíritus...—que ha ocupado menos a los filósofos; pero acaso no menos difícil de explicar en su íntima constitución que la duración sucesiva.

De las dos dimensiones o coordenadas, por decirlo así, que podemos distinguir en el ser de todo lo contingente—prescindimos del Ser Necesario, por formar una categoría totalmente especial y aparte—: la de su intensidad, valga la expresión, o perfección entitativa, y la de su permanencia o posesión continuada de ese ser, la primera es la que determina su posición en la escala ontológica, y la segunda su duración en esa posión. Ambas dimensiones son separables y pudieran no guardar proporción, es decir, pudiera un ser tener una perfección entitativa mucho ma-

---

[29] Cuando de la sustancia espiritual decimos que es simple, negamos la composición, pero afirmamos una realidad y aún más excelente que la compuesta. De igual modo, cuando del punto o elemento material indivisible decimos que es inextenso—o negamos que en él haya *pars extra partem*—negamos la extensión, pero afirmamos la realidad de algo material. Un punto o elemento material indivisible no es simplemente nada: es material y totalmente algo.

yor que otro y tener menor duración. De la duración sucesiva ya hemos hablado, y en ella concebimos fácilmente el más y el menos. Pero ¿qué es la duración de los seres que no cambian? ¿Cómo puede haber en ella más y menos, si no hay mudanza alguna?

Para responder a esta cuestión los escolásticos se han dividido también en dos opiniones. La primera pone la esencia de la duración en un modo añadido a la existencia de los seres permanentes, y por el más o menos de ese modo explica el más o menos de la duración. En realidad esta opinión, aparte otras graves dificultades que contra ella militan, explicaría, en todo caso, la duración *modal* del ser permanente; pero no su duración *sustancial*, en la que no hay alteración o cambio. Por ello, otros escolásticos afirman, más acertadamente en nuestro modesto sentir, que la duración de los seres permanentes es su misma existencia real, en cuanto que no deja de ser. Pero aquí vuelve la pregunta: ¿cómo puede haber más y menos en lo que es siempre idéntico y lo mismo? Las dificultades en que se enredan los filósofos pueden verse en el mismo Suárez [30].

Veamos ahora la explicación que resultaría de la aplicación de los análisis balmesianos sobre la relación del ser y no-ser, junto con la idea de ser contingente.

Para mejor inteligencia, finjamos el siguiente ejemplo: Dios crea un ángel, dándole el menor valor de duración posible, es decir, un instante; retira su acción creadora, reduciéndole a la nada también por la menor duración posible, esto es, por otro instante; vuelve a crear el mismo ángel por un nuevo instante y así repite el mismo proceso. En este caso, aun tratándose de un ser llamado de suyo a duración permanente, en realidad habría estado sujeto, por la intervención extraordinaria divina, a duración sucesiva, es decir, a tiempo. Supongamos ahora que Dios crea al ángel, y conforme lo exige la naturaleza de éste, le conserva sin interrupción alguna en su ser permanente. Esta es la duración propia de tal ser. Ahora bien; en ella no hay sucesión, no hay ser y no-ser; pero hay *posibilidad* de no-ser. Supuesto el primer instante de ser, cierto que en él no ha podido a la vez haber no-ser. Pero aun supuesto ese primer instante de ser y compatible con él, pudo en el segundo instante darse no-ser, y así sucesivamente. Ese, pues, darse ser en el segundo instante, y que pudo haberse no dado, aun supuesto en el

---

30 *Metaphysicarum Disputationum Tomus Posterior*. Moguntiae MCDIV. Disp. L, sect. V.

primero, es el nuevo elemento de duración que la hace mayor [31]. No porque haga mayor el ser angélico según la dimensión que antes dijimos de intensidad o perfección entitativas, ya que la entidad del ángel permanece simple y la misma; pero sí la hace mayor según la dimensión, propia y típica de los seres contingentes, de permanencia o no permanencia en el ser.

En otros términos: en la duración de los seres permanentes no hay sucesión actual o formal, y por ello no hay tiempo; pero hay sucesión *virtual* o posibilidad de sucesión real; y por ello esa duración es susceptible de medida, no sólo por denominación extrínseca o relación al tiempo, como parecen decir a veces los escolásticos, sino intrínsecamente, cual Dios y los mismos espíritus pueden apreciarla.

* * *

Otras varias ideas, luminosas y fecundas, aun sin salirnos del tema del libro VII de su *Filosofía fundamental,* podríamos comentar aquí, como la de *presente* en el tiempo, la de *coexistencia* o *simultaneidad,* la de la *relatividad* de la velocidad y de los movimientos, que parece ya contener en germen el relativismo de Einstein, con los asentimientos y reservas aplicables a éste. Pero baste lo dicho como muestra de la manera personal, analítica y profunda del discurrir filosófico de Balmes.

Ojalá que este centenario contribuya a hacer volver las miradas, en particular de nuestra juventud intelectual, apartándolas de otros valores

---

[31] Dando a estos elementos, mínimos posibles de duración, el nombre de *quanta* de duración, y volviendo a la teoría apuntada en la nota 8, tendríamos que las explicaciones aquí propuestas, tanto del continuo permanente—extensión—, como del sucesivo—tiempo—, como de la duración de los seres no sujetos a mudanza, vendría a confirmar aquel principio allí enunciado: *la constitución cuántica en sus últimos elementos es una ley trascendental del ser.*

Mas adviértase que el *quanta* metafísico de esta teoría será, sí, en cada especie de seres algo indivisible; pero no precisamente algo de valor entitativo o perfección pequeños. Al contrario: cuanto más elevada sea la especie o naturaleza de los seres, más grande en perfección o entitativamente será su *quanta.* En los espíritus, o sea en los ángeles y en las almas, por lo mismo que son simples, el quanta es cada ángel o alma, porque cada uno de ellos es indivisible en su especie o naturaleza. En la materia y en el movimiento físico, por lo mismo que se integran de elementos o estados mínimos o indivisibles en extensión o duración, el valor del *quanta* en ese mismo orden será también algo entitativamente mínimo.

En resumen: el *quanta* metafísico indivisible sería, según la teoría apuntada, el último elemento constitutivo del ser; ese *quanta* constituirá por sí solo un ser individuo completo, o se agrupará con otros *quanta* para constituir los seres extensos espacial o temporalmente; la duración de los seres permanentes la integran sus *quanta* de existencia o de permanencia en el ser; el valor entitativo de cada *quanta,* en las diversas categorías de seres, está determinado por la especie o naturaleza de cada uno de éstos.

exóticos, y desde luego mucho menos auténticos, hacia este magnífico ejemplar del pensamiento filosófico de nuestra raza, cumpliéndose así los augurios de Menéndez y Pelayo[32]:

"Una sola excepción, pero tan grande y gloriosa, que ella sola basta para probar la perenne vitalidad del pensamiento español, aun en los períodos menos favorables a su propio armónico desarrollo, nos ofrece Balmes, cuya elevada significación filosófica, apenas entrevista por sus contemporáneos y aun por muchos de los que se dicen admiradores suyos, ha de crecer con el trascurso de los tiempos y con el mayor estudio de aquella obra capital entre las suyas (la *Filosofía fundamental*), aunque no es la más leída, en que depositó las más ricas intuiciones de su espíritu."

En particular, quisiéramos que el pensamiento español aprendiera en Balmes aquella armonía, equilibrio y plenitud humana y aquella dosis permanente de buen sentido, tan propios de su mentalidad latina y tan raros en otros climas filosóficos, y sin los que la filosofía, más que un don del Cielo, pudiera ser el mayor castigo para la Humanidad y su más corrosivo disolvente.

Salpicaduras y no pequeñas nos han alcanzado de la honda tragedia espiritual, tragedia también de sangre y de lodo, a que han llevado a otros pueblos esas filosofías antihumanas. Nadie con más autoridad para hablarnos de ella que los nacidos en los mismos suelos, en que han germinado esas filosofías:

"En ninguna historia y en ninguna evolución se ha celebrado con tanta frecuencia la aparición de grandes iniciativas como en la historia de la vida alemana. Y una y otra vez se nos envenenaron todas las fuentes, y los caminos de salvación nos llevaron a la desgracia y la maldición...

Y así, la ley de esta trágica autodesintegración penetra la historia de nuestra vida espiritual. El secreto de esta tragedia es el secreto de Lutero y el secreto de Kant, el secreto de Nietzsche y el secreto de Hegel, y por remate, el secreto de Héidegger; el secreto de un centro que falta.

Realmente, tenía acentos de lenguaje nuevo y de nueva actitud el planteamiento en que Heidegger iba al ser como tal. Pero también él estaba sujeto a la ley de nuestra tragedia. También en su filosofía queda cerrado el paso hacia el centro...

La tragedia pesa sobre esta filosofía, que no acierta a orientarse en visión amplísima y segura sobre el reino de los últimos valores y realidades...

Llamamiento a una trágica existencia es esta filosofía, porque es llamamiento a una existencia unilateral, y, por lo tanto, moribunda, ruinosa e insostenible y hasta falta de sentido...

¿Lograremos sustraernos alguna vez a esta ley de la tragedia eterna? ¿Llegaremos a vivir alguna vez en el área central, en el descanso activo, en la permanencia ondulante y movible? En nuestro tiempo se ha despertado el ansia de esta área central, patria de todos los hombres. En estos tiempos nuestros están los sentidos y los

---

[32] *Estudios y Discursos de Crítica literaria*. Edición nacional. Vol. V, p. 215.

ojos de los hombres más abiertos que nunca a los valores y posiciones verdaderamente naturales. La máxima—vayamos a las mismas cosas—debe estar libre de angosturas y limitaciones provenientes de antojos personales o de ocurrencias casuales. La tarea de los hombres más eximios debiera ser la de guiar esta tendencia y estas ansias para que en todo ser queden patentes sus relaciones, uniones y componentes" [33].

Es descentrada esa filosofía, desorientada, unilateral, sin sentido y angosta, porque le falta la armonía, equilibrio y plenitud humana y el buen sentido que es fruto de todo esto; y de ahí su tragedia. Cuyas salpicaduras, repito, han llegado también hasta nosotros. ¿Qué mayor tragedia que la del filósofo que tiene que terminar diciendo: "vemos toda filosofía como constitutivamente un error, la nuestra como las demás"? [34].

En cambio, creemos que Balmes es, por legítima autenticidad, uno de esos hombres eximios a que alude A. Delp, llamado a servir de guía y ejemplar al pensamiento filosófico español.

FIDEL GARCIA MARTINEZ
Obispo de Calahorra y la Calzada.

---

[33] A. DELP: *Existencia trágica.* Madrid, 1942, pp. 123 y ss.
[34] ORTEGA Y GASSET: *Dos prólogos.* Madrid, 1944, p. 206.

IMPORTANCIA DE BALMES COMO FILÓSOFO

Al hablar de la importancia de Balmes como filósofo se puede caer en una confusión. No dudamos que en todas las cuestiones se lee a Balmes con provecho, debido a la claridad con que expone los términos del problema y las diferentes soluciones; y siempre queda en pie su manera sólida y aguda de refutar la mayor parte de los errores de la filosofía moderna. Sin embargo, el exaltar a Balmes como filósofo podría hacer creer a algunos que todas sus teorías son acertadas y que hemos de adoptar totalmente la ideología balmesiana. Creemos que no es eso. Puede ser que Balmes tenga una gran importancia dentro de la Filosofía y, no obstante, sus doctrinas haber sido superadas y perfeccionadas de tal modo que resultaría anacrónico e impertinente querer presentar su ideología como perfecta y acabada. Creemos que el mérito, la gloria y la importancia de Balmes, todavía no bastante ponderadas, consisten en haber sido el primer y más caracterizado iniciador del esplendor actual de la filosofía cristiana.

Originalidad de Balmes.—Ante todo conviene poner de relieve la originalidad y la personalidad de la actitud filosófica de Balmes. Al aparecer el gran pensador vicense, la filosofía escolástica se hallaba en un estado que se puede expresar con una sola palabra: *desfallecimiento*. Nada podía saber Balmes del movimiento restaurador de la escolástica que se estaba iniciando apenas en Italia por obra de los hermanos Sordi. Y aun éstos tuvieron un precedente en Buzzeti, discípulo de Masdeu, procedente de los jesuítas de Cervera en su esplendor del siglo XVIII [1]. Nada de esto tuvo Balmes. Nuestro filósofo respiró un ambiente franca-

[1] Batllori, M., S. I.: *Balmes en la Historia de la Filosofía cristiana*. "Razón y Fe". Noviembre, 1946.

mente adverso, y más aún, despectivo, hacia la escolástica debido al menosprecio que de ella hacían el Enciclopedismo y la Ilustración, y que había llegado a contagiar a los mismos que por tradición y por razón de sus cargos debían haber seguido siendo escolásticos. Así, por ejemplo, en Cervera el ponderado Canciller Dou escribe a su amigo el P. Benito Ráfols: "Algunos seminarios enseñan un curso peripatético de Amat. ¿Qué dirán los extranjeros? Yo en mis tiempos fuí peripatético, como la gente de aquella edad; pero ahora he francamante apostatado" [2]. Incluso corría una literatura profesional de este menosprecio. Ejemplo: "Oración fúnebre dicha en las exequias del ente de razón", precio 0,25 pesetas; epitafio: "Aquí yace la nada entre dos platos" [3]. Fuera del ambiente eclesiástico y tradicional todavía era peor. Baste recordar la "Oración fúnebre que en las exequias de la Materia Prima hizó el bachiller don Francisco Burlón", publicada en el periódico manuscrito de la Sociedad Filosófica de Barcelona. Dicha oración fúnebre terminaba con el siguiente epitafio: "Hic iacet nobilis materia prima, qualitatibus sensibilibus etsi insensibilis stipata; alii in coelo, alii in terra, alii in intellectu, prudentiores vero in letrina, collocaverunt" [4].

La filosofía que estudió Balmes en el Seminario de Vich era el pobre texto de Amat, que recogía apenas las migajas del antiguo festín escolástico. Y por otra parte, el nivel cultural y pedagógico del Seminario de Vich no era, en los años turbulentos en que estudió Balmes, el que había sido antes y el que todavía tenía que ser después. En Cervera, algo semejante. ¿Qué podía recibir Balmes de unos profesores que tenían miedo de que sus alumnos se destacaran demasiado y que intentaban cortarle los vuelos con un *Altiora te ne quaesieris?* [5].

Es cierto que no faltaron algunas inteligencias preclaras que reaccionaron, por una parte, contra la pobreza escolástica de la época, y por otra, contra la falsa filosofía de la Ilustración. Pero ni la reacción fué del todo afortunada, ni menos fué la actitud que adoptó Balmes. Nos referimos a los Tosca, Aymerich, Pou y Eiximeno. Este último dice que es preciso olvidar a Aristóteles y a Platón y llamar la experiencia con Bacón, Locke, Condillach y Malebranche. Hay que huir de la turba de escritores que se dicen de la Filosofía Nueva; pero por otra parte tampoco quiere ser contado entre los enciclopedistas [6]. Estos autores, creyen-

---

[2] Citado por CASANOVAS, I., S. I.: *Balmes, la seva vida, el seu temps i les seves obres.* Barcelona, 1932, I, 283.
[3] Ibíd.
[4] Id. II, 653-654.
[5] Id. I, 201 y 284.
[6] Id. I, 193.

do que la causa de la decadencia de la escolástica fuese su abstención científica, pensaron remediarlo recortando de las tesis tradicionales muchas que les parecían inútiles, sustituyéndolas por una selección de problemas sacados de las ciencias naturales, con lo cual no hacían más que hacer entrar por yuxtaposición las ciencias naturales en la filosofía; pero la visión filosófica de las ciencias ni la tuvieron ni siquiera la sospecharon [7]. Balmes tuvo una visión más total y perfecta del punto donde las ciencias desembocan en la corriente general del pensamiento; distinguió claramente la filosofía de las ciencias y tomó un término medio entre el lenguaje escolástico y la palabrería de los enciclopedistas.

Pero la escolástica seguía siendo menospreciada en nombre de las ciencias. Muchos, nada más sabiendo que existían ciencias exactas, y que éstas habían adelantado mucho después de Aristóteles y Santo Tomás, ya tenían bastante para hacer grandes alardes de modernidad detestando lo antiguo. Desde este punto de vista, Balmes fué tenido por retrógrado, incluso en Vich. Para juzgar de la escolástica pensó que antes era necesario conocerla bien en sí misma y no bajo la caricatura que de ella se hacía. Para ello quiso estudiar los autores de la antigüedad. Esto fué suficiente para ser tachado de rancio. En la *Filosofía Fundamental* sale a menudo en defensa de las opiniones escolásticas, aun cuando no las acepta, contra las burlas o menosprecio de que habían sido objeto, prueba de que esto era un caso familiar en su vida [8].

Teniendo, pues, en cuenta este ambiente adverso, por una parte, y por otra, la libertad de espíritu de Balmes, que dice que la verdad no se puede vincular a ninguna escuela ni sistema, hemos de concluir que el escolasticismo fundamental de Balmes fué sostenido por él contra corriente y sin ningún estímulo ni impulso de parte de nada ni de nadie. Lo cual demuestra su clarividencia y su audacia intelectual y lo constituye héroe benemérito de la restauración escolástica, o si se quiere, de la inauguración de la filosofía cristiana contemporánea.

La originalidad y el mérito de la actitud del pensador catalán quedan más patentes todavía si se comparan con la actitud de las demás mentalidades católicas de su tiempo, que, desde luego, no faltaron. Recordemos a Lamennais (1782-1854), Gioberti (1801-1852), Rosmini (1759-1855), Hermes (1775-1831), Günther (1784-1863). Ninguno de ellos supo descubrir, o por lo menos apreciar, la filosofía perenne. Todos se dejaron seducir por los falsos sistemas de la filosofía moderna, que

---

[7] BATLLORI: a. c. p. 285.
[8] CASANOVAS: o. c. I, 283-285.

por ser falsos no pueden conciliarse con las verdades reveladas. Inútilmente se esforzaron en elaborar una exposición del dogma según las nuevas concepciones. Todos, uno tras otro, a pesar de su indiscutible talento, a pesar de su, quizás, buena voluntad, fueron cayendo en los errores que tuvieron que ser denunciados por la Iglesia. En cambio, Balmes, que en las mismas condiciones se propone el mismo objetivo: descubrir una filosofía cristiana, sólo él no cae, y sólo él sale triunfante. ¿No supone este acierto una mayor agudeza y una superioridad del genio de Balmes?

Influencia de la actitud balmesiana.—En la restauración de la Escolástica podemos distinguir *los orígenes, los documentos pontificios propulsores y su desarrollo* [9]. En cuanto a los *orígenes,* apenas iniciado en Italia el movimiento restaurador por los hermanos Sordi, Balmes publica su *Filosofía Fundamental.* La obra de nuestro filósofo (conocido en Italia por *El Protestantismo...,* del que en 1850 se habían hecho ya cuatro ediciones de dos versiones italianas) fué divulgada en el Colegio Romano por los jesuítas españoles, que se disputaban los tomos del único ejemplar de que disponían. Se habló de un viaje de Balmes a Roma, y el P. Taparelli, uno de los corifeos del movimiento restaurador, se enternecía sólo de pensar que podría conversar con Balmes. Los PP. Perrone, Curci y Taparelli le dedican libros. El P. Taparelli tenía además la intención de traducir al italiano la *Filosofía Fundamental,* cosa que no pudo realizar; pero lo hizo después (en 1851) Faicco, en Nápoles. Esta traducción era esperada en Italia como maná del cielo [10].

Al francés fué traducida el año 1852. El aprecio que se hacía de Balmes en la nación vecina, desde el punto de vista filosófico, lo demuestra el hecho de que el P. Du Lac, ex periodista del *Univers,* propone a Balmes escribir una obra de Filosofía que pudiese servir de libro de texto. A tal fin escribió Balmes, y tradujo al latín, la *Filosofía Elemental.* El Arzobispo de París, monseñor Afre, le había prometido ponerla de texto en su seminario [11]. Todo esto son indicios significativos de la influencia de Balmes en los orígenes de la restauración escolástica.

De la influencia de Balmes en Alemania podemos juzgar por estas palabras del historiador alemán Federico Klimke: "El verdadero restaurador de la filosofía cristiana en España es el sacerdote Jaime Balmes (1810-1848). Sus obras *Filosofía Fundamental* (1846) y *Curso de Filo-*

---

[9] Domínguez, D. S. I.: *Historia de la Filosofía.* Santander, 1942. Cuarta edición, II, n. 862.
[10] Casanovas: o. c. II, 663.
[11] Id. II, 664-665.

sofía Elemental (1847) contribuyeron mucho al conocimiento y aprecio de la filosofía escolástica, no sólo en España, sino también en Alemania, donde en seguida fueron traducidas" [12].

En cuanto a *los documentos propulsores*, se puede pensar en la simpatía que despertaría en Joaquín Pecci (el futuro León XIII, el entusiasta del movimiento tomista restaurador, que ya en 1858 fundó en Perugia la primera Academia de Santo Tomás), un autor que, al final del capítulo 71 de *El Protestantismo...*, había escrito aquellos formidables elogios de Santo Tomás, que hoy día nos parecen la cosa más natural del mundo; pero que entonces sonarían a algo completamente inaudito. De hecho sabemos que monseñor J. Pecci se interesó particularmente por Balmes, al encontrarse ambos, por coincidencia, en cierta ocasión en Bélgica [13].

En cuanto *al desarrollo*, es conocida la influencia de Balmes en los PP. Tongiorgi y Palmieri, significados autores del movimiento italiano restaurador. Uno y otro aprecian a Balmes y le citan con frecuencia. Del P. Tongiorgi dice el P. Domínguez: "Pensador original..., más de una vez inspirado en Balmes. Tal sucede en la refutación del escepticismo, que, más o menos alterada, han copiado después muchos escolásticos posteriores, y que se funda en su famosa teoría de las tres verdades: "Primum factum, primum principium, prima conditio" [14]. En efecto, todavía el P. Geny la sostuvo en la Universidad Gregoriana de Roma, hasta que fué asesinado en 1925.

En cuanto a los demás autores, tanto de Italia, por ejemplo, Zigliara, como de España, por ejemplo, Ceferino González [15], como de Bélgica, por ejemplo, Mercier, parece que se hayan puesto de acuerdo para citar a Balmes sólo en las cuestiones en que discrepan del mismo. Pero eso demuestra que le conocen y que se aprovechan de él en lo demás. De Mercier dice el Dr. Cardó: "En esta materia fundamental (la Teoría del Conocimiento), Mercier se limitó a reproducir la orientación balmesiana... La influencia ejercida por la obra balmesiana en esta reconstrucción de la filosofía cristiana medieval, que inició Mercier en Louvain..., afecta a la raíz misma, es decir, a la *Teoría del Conocimiento*. El títu-

---

12 KLIMKE, F., S. I.: *Institutiones Historiae Philosophiae*. Romae-Friburgi Brisg, 1923. II. p. 292. Traducción por los redactores de PENSAMIENTO. Barcelona, 1947, página 781.

13 BRUNET, M.: *Biografía del Dr. Jaume Balmes y Urpiá, Pbro.* Vich, 1910, p. 110.

14 DOMÍNGUEZ: o. c. II, n. 886.

15 Sin embargo, el CARDENAL GONZÁLEZ proclama a Balmes "el tipo de filósofo cristiano; la base esencial de la filosofía de Balmes es la filosofía cristiana, o mejor dicho, la filosofía de Santo Tomás, como solución la más sintética y comprensiva de los problemas fundamentales de la filosofía". *Historia de la Filosofía*. IV, 454.

lo que da Mercier a esta parte ya es de inspiración balmesiana: *Criteriología, Tratado de la Certeza.* El objeto que señala Mercier a la Criteriología y su división coinciden con el primer libro de la *Filosofía Fundamental.* El segundo capítulo (de Mercier) es enteramente balmesiano..." [16].

En concreto, Balmes debió de ser aprovechado por los restauradores de la filosofía escolástica (y puede serlo todavía por los actuales filósofos cristianos), sobre todo en la extensa y aguda refutación de los errores de la filosofía moderna (sensismo, materialismo, racionalismo, idealismo), hecha por primera vez de una manera moderna, es decir, desde el punto de vista de los mismos sistemas, haciendo un estudio y una crítica de los mismos, mostrando sus deficiencias, incoherencias y falsos supuestos; su insuficiencia, en una palabra. En España, desde luego, y esto se debe tener muy presente, los nombres de Kant, Fichte, Schelling y Hegel se leen por primera vez en las obras de Balmes [17].

Y no sólo en esta parte negativa, sino también en algunas cuestiones positivas, el caudillaje de Balmes es bien manifiesto y conocido. Ya hemos insinuado algo a propósito de la *Teoría del Conocimiento,* de la cual bien se puede decir que, por Balmes, aparece por primera vez en la historia como una parte de la filosofía cristiana. El P. Castelein hace un aprecio extraordinario de la teoría de Balmes sobre el *Fundamento de la Moralidad,* expuesta en los últimos capítulos de la *Filosofía Fundamental.* Y recordemos finalmente la teoría tan balmesiana del *sentido común* o *instinto intelectual,* con la que parece haberse adelantado en exponer lo que hay de verdad en las modernísimas filosofías intuicionistas o de filiación intuicionista, como la fenomenología y el existencialismo. Teoría (la del sentido común, tal como la expone Balmes), por otra parte, y bajo otro aspecto, que ha trascendido tanto, incluso fuera del campo de los filósofos escolásticos, que ya parece se ha olvidado su origen. Así, por ejemplo, en un periódico de Barcelona salió hace poco [18] un artículo sobre el "sentido común", de exposición muy balmesiana, y en el cual, sin embargo, ni por asomo se hacía alusión a Balmes, y en cambio se citaba a un tal D. Francisco Giner como "el más profundo pensador de nuestro siglo XIX". Esta omisión todavía es perdonable en un periodista anticuado. Pero ya es más extraño que en una *Historia de*

---

[16] CARDÓ, C.: *La influencia de Balmes en el renaixement de l'Escolástica,* p. 15-18. (Conferencia a Vic 9 juliol 1934.)

[17] MENÉNDEZ Y PELAYO, M.: *Dos palabras sobre el centenario de Balmes. Actas del Congreso Internacional de Apologenia.* Vich, 1911, I, p. 445.

[18] *La Vanguardia,* 29 noviembre 1946. "El sentido común."

la Filosofía de nuestros días se diga lo siguiente: "José Ortega y Gasset, el máximo filósofo español..., hoy España vuelve a contar, después de Suárez, con un auténtico metafísico, original y riguroso. Ortega, con su obra intelectual y con su influjo, ha hecho posible y existente la filosofía en España" [19]. Por mucha que sea la devoción que se tenga a Ortega y Gasset, estas palabras, estando Balmes por en medio, nos parecen francamente hiperbólicas. Tanto más que no faltan en Balmes rasgos de filósofo modernísimo, de lo que se tiene por la última palabra de la filosofía; por ejemplo, la existencia de la intuición esencial (eidética) del yo, de los fenomenólogos [20]. Algo de gramática pura en su *Filosofía del Lenguaje*. Y sus palabras finales en la *Teoría de la certeza*: "si no puedo ser filósofo sin dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía y me quedo con la humanidad", ¿no son acaso un eco de aquella frase de Kierkegaard, tan traída y llevada por el existencialismo: "Lo que me faltaba era llevar una vida plenamente humana y no una sólo especulativa"? [21].

Quizá en aquellas palabras de Balmes haya que buscar la clave de la conspiración del silencio sobre Balmes por parte de algunos intelectuales y de su menosprecio por el mismo. Los sabios de todos los tiempos (recuérdese a los pitagóricos, los estoicos y los gnósticos) han deseado siempre distinguirse del resto de los mortales; no les importa pasar por extravagantes, abstrusos e ininteligibles; al fin y al cabo todo esto les distingue y les reconoce su patente de sabiduría. Pero que se

---

19 JULIÁN MARÍAS: *Historia de la Filosofía*. Madrid, 1943, 2.ª edición, p. 348. Es curioso observar que, con otras palabras, los mismos elogios que Julián Marías hace de Ortega y Gasset, los hace Menéndez y Pelayo de Balmes. Hablando de la decadencia filosófica de principios del siglo XIX, dice: "Una sola excepción, pero tan grande y tan gloriosa, que ella sola basta para probar la perenne vitalidad del pensamiento español..., nos la presenta Balmes, cuya alta significación filosófica... ha de crecer a medida que sea estudiada su obra capital... El único libro filosófico español de la primera mitad de nuestro siglo que presenta un esfuerzo propio e independiente para llegar a la verdad metafísica; el único que puede compararse con las obras de nuestros grandes pensadores de otros tiempo, con las que entonces se escribían en otras partes de Europa, es la *Filosofía Fundamental*, libro que, precisamente por su originalidad... Para mí el Balmes metafísico en nada es inferior al Balmes admirable tratadista de lógica práctica en *El Criterio* y de la filosofía de la historia en *El Protestantismo*... El nombre de Balmes es en este siglo el único nombre de pensador español conocido y respetado en toda Europa por creyentes y racionalistas." QUADRADO y sus obras: *Estudios de crítica literaria*. Ser. 2, págs. 42-45. Citado por CASANOVAS: o. c. II, p. 672-673.

20 CARDÓ: l. c., p. 28-31.

21 Citado por DELP, A.: *Existencia trágica*. Traducción de ITURRIOZ, J., S. I. Madrid, 1942, p. 28.

descubra la vanidad de su supuesta sabiduría, que se desierte de la misma y que se ponga una verdadera sabiduría al alcalce de todo el mundo, esto no lo pueden perdonar los que se dicen sabios. Y este triple pecado cometió, respectivamente, Balmes en la primera de sus *Cartas a un escéptico*, en el capítulo final de su *Teoría de la certeza* y publicando un libro como *El Criterio*.

CAMILO RIERA, PBRO.
Profesor de Filosofía en el Seminario de Vich

EL SENTIDO COMUN, FUERZA ESTABILIZADORA DE LA FILOSOFIA BALMESIANA

De los trabajos llevados a cabo con ocasión del primer centenario del nacimiento de Balmes y de los estudios meritísimos publicados después, sobre todo por los profesores del Colegio de San Ignacio de Sarriá, puede darse por definitivamente vindicada la ortodoxia de la criteriología balmesiana" [1]. Esto escribía el P. Ignacio Casanova en 1932 y, sin embargo, no se crea que desde entonces hayan cesado los ataques contra ese punto básico del ideario del filósofo vicense.

En los últimos decenios ha sido nuevamente acusado de fideísta [2], como si su teoría del sentido común hiciese estribar toda nuestra certeza en un instinto ciego que nos obligase a objetivar nuestras ideas. De esta acusación a la de "escéptico trascendental" [3], que también se ha lanzado contra él, no hay más que un paso. Además, recientemente en un parangón entre Balmes y Newman se ha afirmado que nuestro filósofo al lado del apologista inglés daba una impresión de "inferioridad" y aun de "debilidad" en cuanto a establecer los fundamentos de la certeza hasta el extremo de haberse creído encontrar en él coincidencias de expresión y de pensamiento con el idealista Berkeley [4].

Creemos, pues, oportuno hacernos cargo de estos nuevos reparos, opuestos al sentido común, clave de bóveda y "fuerza estabilizadora", en frase del citado P. Casanovas, de la filosofía balmesiana" [5]. Ello nos obliga a presentar una nueva síntesis [6] de la teoría de Balmes sobre el sen

---

1 I. Casanovas, S. I.: *Balmes. La seva vida. El seu temps. Les seves obres*, t. II, páginas 685-6 (Barcelona, 1932).

2 G. Picard, S. I.: *Réfléxions sur le problème critique fondamental*, en "Archives de Philosophie", 13 (1937), pp. 15-16.

3 A. Bonilla San Martín: *Introducción a la Filosofía fundamental* (Biblioteca de autores españoles y extranjeros), pp. XIII-XIV (Madrid, 1922).

4 M. Ortuzar, en "Estudios" (mercedarios), 2 (1946), p. 33.

5 Ob. cit., p. 675.

6 Cfr. nuestro artículo: *De problemate critico secundum doctrinam Jacobi Balmes*, en "Analecta Sacra Tarraconensia", 3 (1929), pp. 103-128.

tido común y a parangonarla con la teoría newmaniana del *Illative Sense*. La oportunidad del tema nos parece tanto mayor cuanto que las dificultades con que actualmente tropieza la criteriología en ciertos medios neoescolásticos "nacen, como ha dicho Gilson, de una mal calculada reacción contra los realismos de sentido común" [7]. Y he aquí indicado el objeto de este modestísimo estudio que dedicamos a Balmes en el centenario de su magna obra, la *Filosofía fundamental*.

I. TEORIA BALMESIANA DEL SENTIDO COMUN Y LA ACUSACION FIDEISTA

Al adentrarse Balmes por vez primera en "aquellas asignaturas en que se ventilan cuestiones de importancia, se apoderó de él, nos dice, una inquietud indefinible por el arte maravilloso de saber aprender", por el modo práctico de aplicar convenientemente su espíritu a las materias que estudiaba. Dicho con otras palabras, comenzó a preocuparle la tan traída y llevada cuestión del método, lo cual nada tiene de extraño, dado el afán de saber que le devoraba por un lado, y por otro el pésimo ambiente metodológico en que hubo de moverse su privilegiado ingenio.

1. *Método balmesiano del sentido común.*

En busca del método.—En busca de dicho arte se da primero con avidez a consultar todos los libros de lógica que encuentra a su alcance en la biblioteca episcopal de Vich.

"Aristóteles, con sus infinitos sectarios, Raimundo Lulio, Descartes, Malebranche, Locke, Condillac, y no sé cuántos menos notables, cuyos nombres no recuerdo, no bastaban, escribe, a satisfacer mi ardor. Quien me ocupaba y confundía con las mil reglas sobre los silogismos, quien me abrumaba con los preceptos del método, quien con disquisiciones ideológicas, dejándome todos más a oscuras que antes. En una palabra: ninguno era capaz de mostrarle lo que tanto ambicionaba su espíritu, el camino que conduce a la verdad.

Balmes deja entonces por algún tiempo los libros de lógica y los tratados acerca del método para darse con no menor avidez a la lectura de biografías, esperando encontrar en las vidas de los grandes pensadores lo que en vano había buscado en sus escritos. Pero la luz tampoco brilla por ningún lado. "Estos señores directores del entendimiento humano,

[7] E. GILSON: *Realisme Thomiste et critique de la connaisance*, p. 75 (París, 1939).

son sus palabras, no pudieron aquietar mi espíritu, apremiado por la sed de la verdad" [8].

Ello no obstante Balmes no puede creer que el hombre esté condenado a ignorarla mientras vive en este mundo; y por eso se siente impulsado a proseguir con empeño mayor todavía sus investigaciones, hasta que por fin "llega a la tierra de promisión luminosa y bienaventurada tras larga y dura peregrinación por el desierto buscando el camino de la verdad" [9], como gráficamente dice su biógrafo.

Fatigosa fué, en efecto, la trayectoria de Balmes en esta búsqueda; mas no estéril; al pasar revista a los métodos por entonces en boga conoció por sí mismo cuán incompletos, defectuosos y aun nocivos eran en su mayor parte. Unos por dejar sin acción a alguna de las facultades del hombre hacían de ellos "instrumentos a los que faltan cuerdas", como los métodos empíricosensistas y racionalistas que descuidan o minimizan las funciones de la sensibilidad y de la razón respectivamente, con detrimento de ambas. Otros, por el mal funcionamiento a que las sometían, hacían de ellas "instrumentos destemplados"[10], como el método trascendental kantiano, que si bien las pone a todas en acción, destruye no obstante su equilibrio jerárquico trayendo en consecuencia "la ruina y el suicidio de la suprema de ellas, la razón" [11].

Balmes volvía finalmente los ojos a las escuelas peripatéticas y las hallaba entregadas a frívolas disputas, en plena decadencia [12]. En medio de cuadro tan desolador hallaba tan sólo una escuela, la escocesa, que a la sazón gozase de algún prestigio y que con su peculiar teoría del *sensus communis* reaccionase enérgicamente frente al fenomenismo radical de Hume y al solipsismo a que conducía el criterio cartesiano del sentido íntico. Balmes, sin compartir el optimismo de los escoceses [13], se constituye no obstante en campeón del sentido común, convirtiéndole en luminoso instinto intelectual.

Sentido común o instinto intelectual, he aquí el *substratum* sobre el que Balmes va a construir su "Ensayo para dirigir las facultades del espíritu por un método distinto de los seguidos hasta entonces", según reza el título con que anunciaba al público la próxima aparición de ese admi-

---

8 X, 17. Si no se dice otra cosa, usamos siempre para las citas la edición crítica con la sola indicación del tomo y de la página.
9 I. CASANOVAS: Ob. cit., t. II, pp. 184-5.
10 XV, 349.
11 XVIII, 101.
12 XXII, 180.
13 XVIII, 281.

rable conjunto de principios, de reglas, de observaciones y, sobre todo, de ejemplos en escena, que intituló *El Criterio* [14].

Balmes, con el escudo del sentido común, pone la razón a cubierto de sus propias cavilaciones, la defiende contra los escollos de la duda, y la fortalece para conservar incólume en el fondo del alma el inestimable tesoro de la fe católica, precisamente cuando padecía naufragio su fe en la ciencia o en la autoridad científica.

"Al encontrarme angustiado—dice—en vista de la nada de la ciencia del hombre y cuando me parecía que la duda se iba apoderando de mi espíritu daba una mirada a la fe y su solo recuerdo era bastante a confortarme y consolarme." La fe católica se aviene bien con una prudente desconfianza de los sistemas filosóficos" [15].

Sin embargo, aun en el terreno puramente filosófico resiste también con ese mismo buen sentido a los embates del escepticismo y rechaza con energía viril la duda metódica cartesiana. Sus palabras a este respecto merecerían escribirse con gruesos caracteres en la entrada de toda escuela filosófica:

"Siempre me pareció—escribe—que tan cierto estaba de que existía, como de que pensaba, como de que tenía cuerpo, como del mundo que me rodea, como del movimiento, y de las impresiones de los sentidos; y sin reflexionar mucho me convencí de que dudar de todo era carecer de lo más precioso de la razón humana, que es el sentido común... Hay en las regiones de la ciencia, como en los senderos de la vida práctica, ciertas reglas de buen juicio y prudencia de que no debe el hombre despojarse jamás. Todo lo que sea luchar con el grito de la naturaleza para entregarse a vanas cavilaciones es ajeno de la cordura, es contrario a los principios de la sana razón. Por esto debe condenarse por insensato el sistema de un escepticismo universal hasta en materias puramente filosóficas" [16].

Balmes reputa vanos y estériles los sistemas filosóficos en lo tocante a los cimientos de la certeza. "¿Qué puede proponerse en este particular la filosofía? ¿Producir certeza? Esta existe independientemente de todos los sistemas. Si algo hubiera podido producir la filosofía en esta parte habría sido escepticismo" [17].

Es útil reconocer la esterilidad de los sistemas filosóficos sobre este

---

[14] XV, 7.

[15] X, 20, 27. "Los grandes sabios de todos los tiempos [...] vuelven de sus viajes llevando en su fisonomía aquella expresión de desagrado, fruto natural de muy vivos desengaños [...]. Todos refieren que en el momento en que se figuraban que iban a entrar en el cielo inundado de luz han descubierto con espanto una región de tinieblas, han conocido que se hallaban en una nueva ignorancia" (V, 82-3).

[16] X, 19, 22-3.

[17] XVI, 41.

punto, porque ello nos hace apreciar en su justo valor las cavilaciones humanas, y comparando su impotencia con la irresistible fuerza de la naturaleza, "nos aparta del necio orgullo de querernos sobreponer a las leyes dictadas por el Criador a nuestra inteligencia [18].

Naturaleza del sentido común.—Ya en las primeras páginas de *El Criterio* nos describe Balmes esa facultad, que apellida *sentido común*.

"Un hombre tiene en la mano un cajón de caracteres que supondremos de forma cúbica para que sea igual la probabilidad de caer y sostenerse por cualquiera de sus caras; los revuelve repetidas veces sin orden ni concierto; al fin los deja caer en el suelo. ¿Será posible que resulten ordenados por casualidad de tal manera que formen el episodio de Dido? No, responde cualquiera que esté en su sano juicio."

He aquí la voz del sentido común impeliéndonos a un asentimiento tan seguro, que "poco le falta—añade Balmes—para producirnos el mismo efecto que la certeza absoluta". Y a continuación vindica con frase enérgica el valor de esa facultad contra sus detractores, los seudofilósofos:

"Cuando la naturaleza habla en el fondo del alma con voz tan clara y tono tan decisivo es necedad no escucharla. Sólo algunos hombres apellidados filósofos se obstinan a veces en este empeño, no recordando que no hay filosofía que excuse la falta de sentido común, y que mal llegará a ser sabio quien comienza por ser insensato" [19].

El mismo pensamiento expresa con aquella su ya célebre frase: "La sobriedad es tan necesaria al espíritu para sus adelantos como al cuerpo para la salud; no hay sabiduría sin prudencia; no hay filosofía sin cordura" [20].

Sensatez, sobriedad, prudencia, cordura, he aquí las notas manifestativas del sentido común balmesiano, que "consiste en una inclinación natural de nuestro espíritu a dar su asenso a ciertas verdades no atestiguadas por la conciencia, ni demostradas por la razón, y que todos los hombres han menester para satisfacer las necesidades de la vida sensitiva, intelectual o moral" [21].

Las propiedades que Balmes atribuye además al sentido común muestran el aprecio grande en que lo tiene y el lugar importante que en su método ocupa.

---

18 XVI, 42-3.
19 XV, 39, 41.
20 XVI, 28.
21 Ibid., 316, 322-3.

"Don precioso que nos ha otorgado el Criador para hacernos rezonables antes de raciocinar y a fin de que dirijamos nuestra conducta de una manera prudente cuando no tenemos tiempo para examinar los razones de la prudencia, Luz divina que existe en el fondo de nuestra alma y nos conduce con admirable acierto si no nos obstinamos en apagarla [22]. Guía y escudo de la razón; guía, porque le precede y le indica el camino verdadero antes de que comience a andar; escudo, porque la pone a cubierto de sus propias cavilaciones" [23].

Lo llama también "instinto intelectual" [24], advirtiendo, empero, que la palabra "instinto" tiene aquí una acepción muy diversa de la que se le da al aplicarla a los brutos. "En éstos—dice—el instinto es ciego porque debe serlo donde no hay razón ni libertad. En el hombre las inclinaciones naturales están subordinadas en su ejercicio a la libertad y a la razón" [25].

Y en otra parte, refutando el criterio de Vico, afirma que no cabe suponer que la actividad de la inteligencia se despliegue ciegamente, porque no hay nada ciego cuando se trata de representación [26].

Bastaría esa aclaración para probar que no se trata de un instinto ciego. Mas para desvanecer toda sospecha de irracionalismo fideísta a que pudiera dar pie el afirmar que "el instinto o impulso intelectual nos lleva a la certeza en muchos casos sin que medie el testimonio de la conciencia ni el de la evidencia", transcribo a continuación íntegro el pasaje en que particularmente resalta la perfecta luminosidad del instinto intelectual balmesiano.

"La certeza que preexiste a todo examen no es ciega; antes por el contrario, o nace de la claridad de la visión intelectual o de un instinto conforme a la razón; no es contra la razón, es su base. Cuando discurrimos, nuestro espíritu conoce la verdad por el enlace de las proposiciones; como si dijéramos, por la luz que refleja de unas verdades a otras. En la certeza primitiva, la visión es por luz directa, no necesita de reflexión." "Al consignar, pues, el hecho de la certeza no hablamos de un hecho ciego, no queremos extinguir la luz en su mismo origen; antes decimos que allí la luz es más brillante que en sus raudales. Tenemos a la vista un cuerpo cuyos resplandores iluminan el mundo en que vivimos; si se nos pide que expliquemos su naturaleza y sus

---

22 XVI, 28.
23 Ibíd., 154.
24 Ibíd., 153.
25 Ibíd., 156, 323.
26 Ibíd., 294. Ni siquiera reputa ciego Balmes el raciocinio, aun cuando tiene de ellos todas las apariencias. "Aunque parezca un acto intuitivo y ciego [el inferir de la coexistencia o sucesión, la relación entre los hechos coexistentes o sucesivos] es la aplicación de un principio que tenemos grabado en el fondo del alma y del que hacemos continuo uso sin advertirlo siquiera. Este principio es el siguiente: Donde hay orden, donde hay combinación, hay causa que ordena y combina; el acaso es la nada" (XV, 64-5).

relaciones con los demás, ¿comenzaremos por apagarle? Los físicos, para buscar la naturaleza de la luz y determinar las leyes a que está sometida, no han comenzado por privarse de la luz misma y ponerse a oscuras" [27].

Tenemos, pues, que, según Balmes, lo que determina nuestros asentimientos ciertos es "luz, es visión intelectual". La certeza que, como condición previa, "preexiste a todo examen no es ciega", ni proviene de un instinto ciego, sino que, "o nace de la claridad de la visión intelectual" o de "un instinto conforme a la razón". Ahora bien; no puede llamarse conforme, sino contrario, a la razón y a la naturaleza racional el admitir a ciegas algo como ciertamente verdadero. En toda certeza, pues, hay visión intelectual; la diferencia está en que "en la certeza primitiva" propia de los primeros principios, "la visión es por luz directa, la cual reputa Balmes mejor que la visión determinante de la certeza derivada, fruto del raciocinio; o como él dice, obtenida "por la luz que el espíritu refleja de unas verdades a otras".

El que a esa luz o visión intelectual se la llame o no evidencia es cuestión de palabras [28]. En su léxico filosófico, Balmes la palabra *evidencia* la reserva para los principios universales de orden ideal y analíticos de inclusión formal. Por lo tanto, el defecto de evidencia no implica en su terminología defecto de claridad o de visión intelectual; sino sólo de alguna de las dos condiciones susodichas.

Así, por ejemplo, Balmes no tiene por evidente, a pesar de su máxima claridad y distinción, el principio cartesiano: *Yo pienso, luego soy*, por no ser más que la enunciación de un simple hecho de conciencia [29], que no pertenece al orden ideal objetivo. Asimismo por no considerar de inclusión formal el principio de la evidencia, niega que sea evidente, siendo así que el entendimiento ve clarísimamente que lo evidente es verdadero, puesto que se trata de la certeza primitiva, propia de los primeros principios.

Valor del sentido común o instinto intelectual. — En la criteriología balmesiana el instinto intelectual ocupa un lugar preeminente, como que a él se debe el que demos valor objetivo a las ideas y verdad objetiva a los juicios [30]. Balmes reduce a tres los criterios o fuentes de certeza: la conciencia para los hechos subjetivos, la evidencia para las ideas y el instinto intelectual en los casos que están fuera del dominio de la con-

---

27 XVI, 28-9.
28 Ibid,. 317.
29 XX, 131-2 y XVI, 220, 233, 337.
30 XVI, 338.

ciencia y de la evidencia. La conciencia y el instinto intelectual forman los demás criterios.

"El criterio de la evidencia encierra dos cosas: la aparición de las ideas que pertenece a la conciencia y el valor objetivo existente o posible que es objeto del instinto intelectual. El testimonio de los sentidos envuelve la sensación que, como puramente subjetiva, pertenece a la conciencia y la objetividad de la sensación, propia del instinto intelectual. El testimonio de la autoridad humana se compone del de los sentidos que nos pone en relación con nuestros semejantes y del instinto intelectual que nos conduce a creerle."

Balmes en este punto establece uno de los postulados básicos de su propio método de su *humanismo integral*, magistralmente compendiado en la última página de *El Criterio*, que consiste en el ejercicio simultáneo y armónico de todas las facultades. Después de haber dicho que no todo se puede probar, pero que todo criterio sufre el examen de la razón, y que las verdades de sentido común, examinadas, se nos presentan altamente razonables, añade:

"Una filosofía que no considera al hombre sino bajo un aspecto, es una filosofía incompleta que está en peligro de degenerar en falsa. La verdad es preciso buscarla por los medios humanos y en proporción de nuestro alcance. Las facultades de nuestro espíritu están sometidas a ciertas leyes de que no podemos prescindir. Una de las leyes más constantes de nuestro ser es la necesidad de un ejercicio simultáneo de facultades, no sólo para cerciorarse de la verdad, sino también para encontrarla. Las facultades están en relación íntima y recíproca; influyen de continuo las unas sobre las otras. Aislarlas es mutilarlas y a veces extinguirlas[81]."

Tanta es la importancia que atribuye Balmes a ese ejercicio armónico y jerárquico de las distintas facultades del alma, que uno de los principales obstáculos del buen método y poderosa razón del extravío en que han andado las escuelas, cree encontrarla "en el desconocimiento de las relaciones que aquellas tienen entre sí, y consecuentemente en el olvido de que una buena lógica ha de comprender al hombre entero, porque la verdad está en relación con todo el hombre"[82].

El sentido común, según la definición de Balmes comprende tres notas: imposibilidad de prueba, necesidad intelectual que se ha de satisfacer con el asenso y universal e irresistible inclinación al mismo. Estas son las condiciones que exige para el ejercicio de dicha inclinación; condiciones que es fácil comprobar "en los primeros principios, así intelectua-

[81] XVI, 338-41.
[82] XV, 349 y II, 76.

les como morales, en la objetividad de las ideas, en el valor de la autoridad humana y en otras muchas verdades, que, si bien con la ayuda del tiempo podría el entendimiento demostrar, no le es permitido hacerlo atendido al modo repentino con que se le ofrecen exigiendo formación de juicio, y a veces acción".

Es, pues, el sentido común en el método balmesiano de una aplicación casi universal. De la misma manera que en la Etica de Aristóteles la *phronesis* o prudencia es la virtud reguladora de todas las otras virtudes, el sentido común balmesiano es también la sensatez y la prudencia que ha de acompañar y moderar en su ejercicio a todas las facultades del alma, sin excluir el orden especulativo del pensamiento filosófico en el que, como se nos dice en *El Criterio*, "entra una gran parte de prudencia muy semejante a la que preside en la conducta práctica: prudencia de difícil adquisición y fruto costoso de amargos y repetidos desengaños" [33].

Al desenvolver Balmes los múltiples casos, antes apuntados, en que tiene lugar el ejercicio del sentido común, hace una observación que quiero subrayar porque en ella me parece ver a nuestro filósofo adelantándose a la novísima filosofía de la vida y de la acción en lo que éstas tienen de aceptable y de sólido. Lo mismo que éstas, Balmes condena aquel intelectualismo rígido y árido que afecta desconocer el inestimable valor del sentimiento y de la emoción en el orden especulativo, sobre todo para abrazar con entusiasmo las verdades metafísicas de orden moral y religioso.

"En el orden moral —escribe Balmes— no basta conocer, sino que es necesario obrar, y uno de los principios de acción es el sentimiento; las verdades morales no sólo son conocidas, sino también sentidas; cuando se ofrecen al espíritu el entendimiento asiente a ellas como inconcusas, y el corazón las abraza con entusiasmo y con amor" [34].

Y en otro pasaje refutando a Kant, por lo que a la intuición intelectual se refiere, muestra cómo no sólo la inteligencia humana tiene aspiraciones hacia lo infinito, sino que éstas se descubren también en los sentimientos más elevados del hombre, y termina diciendo: "Así se armonizan el entendimiento y el corazón; guardémonos de helar el corazón con el frío de la insensibilidad y de apagar la antorcha del entendimiento con el soplo del escepticismo" [35].

Y he aquí otro postulado del método balmesiano, a saber, el influjo

[33] *Eti. Nic.*, X, 8; *El Criterio*, XV, 115.
[34] XVI, 318-19.
[35] XVIII, 108-9.

grande de la vida afectiva sobre la intelectual, aun con respecto a las verdades meramente especulativas.

"Es necesario—dice Balmes—llegar a un conocimiento práctico y minucioso, así de los trastornos que en nuestro entendimiento ejercen las pasionse, como de que ellas son los poderosos auxiliares que le comunican la fuerza, la firmeza y el ímpetu que necesita para lanzarse en pos de la verdad con toda su fuerza. No hay nada más importante para pensar bien que penetrarse de las alteraciones que producen en nuestro modo de ver las diversas disposiciones de ánimo en que nos hallamos" [36].

El sentido común o instinto intelectual para Balmes es, como queda dicho, el supremo criterio de verdad objetiva; mas para que sea absolutamente infalible debe reunir ciertas condiciones. Por el solo hecho de ser una inclinación natural es ya para Balmes "una cosa muy respetable a los ojos de la filosofía"; sin embargo, las inclinaciones naturales en el hombre están subordinadas en su ejercicio a la libertad y a la razón, y aun independientemente de la acción del libre albedrío, hay en el hombre una cualidad muy a propósito para que las inclinaciones naturales se desvíen con frecuencia de su objeto: la debilidad. Las condiciones del sentido común que no se engaña nunca, son, según Balmes, las siguientes:

"1.ª) La inclinación al asenso es del todo punto irresistible, de manera que el hombre, ni aun con la reflexión, puede resistirle ni despojarse de ella. 2.ª) Toda verdad de sentido común es absolutamente cierta para todo el linaje humano. 3.ª) Toda verdad de sentido común tiene por objeto la satisfacción de alguna gran necesidad de la vida sensitiva, intelectual o moral. 4.ª) Toda verdad de sentido común puede sufrir el examen de la razón. Cuando estos caracteres se reúnen, el criterio del sentido común es absolutamente infalible, y se puede desafiar a los escépticos a que señalen un ejemplo en que haya fallado" [37].

2. *La acusación fideísta.*

Reparos del P. Picard.—Aunque la teoría balmesiana del sentido común, por lo dicho hasta aquí, nos aparece en pugna abierta contra todo fideísmo irracionalista, vamos, sin embargo, a examinar las acusaciones de fideísmo recientemente renovadas. El insigne criteriólogo francés, P. Gabriel Picard, S. I., después de haber intentado demostrar que una posible duda especulativa sobre la certeza abstracta de los primeros principios sólo puede superarse con el recurso a una experiencia metafísica del yo se propone esta objeción: "¿Habremos de contentarnos con invocar la necesidad de vivir intelectualmente? Muchos, con Balmes, dicen:

[36] XV, 204, 218.
[37] XVI, 323-4.

Nosotros extendemos el principio de contradicción de nuestras ideas a las cosas; el entendimiento aplica a todo la ley que encuentra necesaria para sí. ¿Con qué derecho? Inconcuso, porque es la ley de la necesidad. ¿Con qué razón? Con ninguna, porque tocamos el cimiento de la razón: hay aquí para el humano entendimiento el *non plus ultra*. La filosofía no va más allá." Transcrito este pasaje de la Filosofía fundamental, el P. Picard añade dos líneas de comentario diciendo: "Brevemente: constatación de una necesidad, mero acto de fe en la veracidad de nuestro espíritu"; después de lo cual, dice: "el P. Garrigou-Lagrange, ¿nos ofrece, por ventura, algo mejor que Balmes " [38].

Conformes con el jesuita francés, en que el ilustre profesor del Angélico, uno de los más autorizados representantes del tomismo actual, no aporta en su solución del problema crítico nada mejor que Balmes; pero no podemos convenir en que toda la gnoseología del filósofo vicense estribe en un mero acto de fe en la veracidad del espíritu y que se limite a constatar una necesidad puramente sujetiva.

Si el P. Picard se hubiese tomado la molestia de seguir leyendo sólo unas líneas más, hubiera visto que el sentido del texto balmesiano es muy distinto del que él le atribuye. El pasaje truncado continúa así: "Sin embargo, no se crea que intente abandonar el campo a los escépticos o atrincherarme en la necesidad, contento con señalar un hecho de nuestra naturaleza. La cuestión es susceptible de diferentes soluciones, que, si no alcanzan a llevarnos más lejos del *non plus ultra*, dejan mal parada la causa de los escépticos" [39].

Y dicho esto, Balmes se apresura a vindicar el valor objetivo de las ideas frente al idealismo, siendo esta una de las principales preocupaciones a lo largo del tratado de la certeza, esto es, el legitimar el tránsito de la idea al objeto, de la evidencia sujetiva a la objetiva; la solución, en una palabra, del problema, que en frase suya "atormenta a la filosofía fundamental". No vamos a exponer por extenso la apretada y densa argumentación de Balmes *ad hominem* contra los fenomenistas como respuesta a las afirmaciones gratuitas del P. Picard. Bástenos indicarla.

"El quitar a las ideas—dice Balmes—su valor objetivo, el reducirlas a meros fenómenos subjetivos arruina la conciencia misma del yo, porque sin verdad objetiva es imposible todo recuerdo cierto hasta de los fenómenos interiores. De donde se infiere que los que atacan a la objetividad de las ideas atacan una ley fundamental de nuestro espíritu y se quedan sumergidos en las más espantosas tinieblas, siéndoles imposi-

[38] Ob. cit., pp. 15-16.
[39] XVI, 237-8.

ble todo raciocinio, todo juicio, todo pensamiento. En una palabra: si quitáis la verdad objetiva, el pensamiento deja de ser lo que es; deja de existir la razón y aun la conciencia del yo" [40].

Justificación de las verdades primitivas.—Balmes justifica en la medida de lo posible reflexivamente las verdades primitivas, sin exceptuar el mismo principio de la evidencia. Para asentir a él encuentra tres motivos: "Primero, un irresistible instinto de la naturaleza que es fuente de luz; segundo, el ver que, no admitiendo la legitimidad del criterio de la evidencia, se arruina la misma facultad intelectiva, y tercero, el notar la armonía maravillosa que resulta de la conexión de la evidencia con la verdad, poniéndose todo en orden en la inteligencia, que en vez de un caos halla un orden ideal" [41].

¿Puede acaso intentarse justificación mejor que ésta del criterio de la evidencia, y, por lo tanto, de la veracidad esencial de nuestro espíritu? El P. Picard espera la justificación crítica del valor de la razón de una intuición del yo que califica de experiencia metafísica, la única, a su juicio, que hace imposible toda duda [42]. Pero aun dada la tal intuición tendría necesidad, replica Balmes, de convertir el *me parece* de la conciencia en un *así es*. Y ¿cómo constará de esa conformidad de la intuición con el objeto? "La cuestión no se refiere solamente a las sensaciones, se extiende también a las ideas puramente intelectuales, aun a aquellas que están inundadas de esa luz interior que llamamos evidencia" [43].

Y aquí juzgo oportuno llamar la atención sobre un aspecto de la solución balmesiana en que no se ha reparado bastante. Me refiero al papel importante que en ella juega la intuición. Si el P. Picard se hubiese fijado en la insistencia con que habla Balmes de un *ver* del entendimiento, de una luz *intelectual* brillante, de una *visión*, como punto de partida de la inteligencia, quizá se habría encontrado con insospechados puntos de contacto entre su solución y la del autor de la *Filosofía fundamental*. Aquella "visión por luz directa de la certeza primitiva", ¿no implica acaso una cierta intuición nocional que resiste a toda duda? Para ilustrar más este punto y completar este esbozo de metodología balmesiana, conviene decir una palabra sobre el lugar que ocupan en ella la intuición y el raciocinio.

Valor de la intuición y del raciocinio.—Dedica Balmes varios capítulos del libro cuarto de la *Filosofía fundamental* a refutar los dos funda-

[40] XVI, 242-8.
[41] Ibid., 222-3.
[42] Ob. cit., p. 74.
[43] XVI, 240-1.

mentos básicos del criticismo kantiano, conviene, a saber, que en nosotros no hay más que intuición sensible y que los conceptos abstractos del entendimiento y los principios que en ellos se fundan, carecen de valor objetivo fuera del campo de la experiencia posible. Y refutando el primero de dichos presupuestos, se encara con el filósofo de Könisberg y le dice:

"No es verdad que el espíritu humano, aun en esta vida, no tenga más intuición que la sensible. En nuestro interior hay muchos fenómenos no sensibles, de los cuales tenemos conciencia clara. La reflexión, la comparación, la abstracción, la elección y todos los actos del entendimiento y de la voluntad nada encierran de sensible. Y estos hechos nos son presentados inmediatamente; los conocemos, no por discurso, sino por intuición; luego no es verdad que la intuición del alma sólo se refiera a fenómenos sensibles."

De un profundo análisis que hace Balmes aquí de varios hechos ideológicos, de los cuales uno es la recíproca comunicación de los espíritus, "resulta demostrada—dice—la falsedad de la doctrina de Kant, ya que, por ellos, nos es dado conocer, no sólo la posibilidad, sino también la existencia de intuiciones intelectuales" [44].

Refutando asimismo el otro presupuesto básico de Kant que niega el valor objetivo de los conceptos abstractos del entendimiento, llama Balmes la atención sobre un hecho que pierden de vista los que admiten el valor subjetivo de las ideas y dudan de su objetividad o la niegan. El hecho en cuestión es que muchas de las relaciones que conocemos no se prueban por discurso, sino que de ellas tenemos intuición:

"Quieren—dice—un argumento donde sólo cabe una *visión;* exigen grados donde no los hay. Cuando la razón humana *ha visto* ciertas verdades no puede ir más allá ni dudar de ellas. Está sometida a una ley primitiva de su naturaleza, de la cual no puede prescindir sin dejar de ser lo que es. Por lo mismo que *ve* el objeto, está segura de él; la diferencia entre la sujetividad y la objetividad cabe en el terreno de las ilaciones, mas no en el de la razón inmediata, o sea en la inteligencia de las verdades necesarias" [45].

Balmes muestra a Kant cómo en la conciencia de mi pensamiento se me ofrece las substancialidad de mi alma, la cual en esa conciencia se nos da en cierto modo en intuición; y no en intuición de sensaciones, sino en intuición de sentido íntimo como una cosa que nos afecta profundamente, y de cuya presencia no podemos dudar, como no dudamos del placer y del dolor en el acto de experimentarlo.

---

[44] XVIII, 85-8; XIX, 143-4.
[45] Ibíd., 153.

Que a esta experiencia íntima de la realidad permanente del yo se la llame intuición del alma en sí misma, para Balmes es indiferente, como cuestión de pura terminología; lo que sí hay que admitir necesariamente, dice, es el hecho mismo, "so pena de tener que renunciar a la legitimidad del testimonio de toda conciencia, lo que produciría el escepticismo más radical que ha existido jamás, extendiéndole a los dos mundos externo e interno" [46].

En suma, la intuición en el método balmesiano ocupa un lugar preponderante como medio de conocimiento.

"Es un error—dice en otro lugar—figurarse que los grandes pensamientos son hijos del discurso" [47]. Ahora bien; sabido es que los inventos notables son debidos por lo general a los grandes genios, los cuales, según Balmes, se distinguen por una gran fuerza de intuición.

Sin embargo, advierte que no por eso puede abandonarse el discurso y el trabajo para entregarse a una suerte de quietismo intelectual. Porque aun los genios más privilegiados no suelen adquirir su fuerza hercúlea sino después de largos trabajos.

"La inspiración no desciende sobre el perezoso; no existe cuando no hierven en el espíritu ideas y sentimientos fecundantes. La intuición, el *ver* del entendimiento sin esfuerzo, no se adquiere sino con el hábito engendrado con el mucho mirar. La ojeada rápida, segura, delicada del pintor no se debe sólo a la naturaleza, sino también a la dilatada contemplación de buenos modelos; y la magia de la música no se desenvolvería en la organización más armónica, sujeta a oír sonidos ásperos y destemplados. Acontece a menudo que, después de largas horas de meditación, después de haber aguzado por mucho tiempo las armas de la razón, se presenta de improviso la verdad como una aparición misteriosa" [48].

Sin embargo, Balmes no por eso deja de atribuir una importancia muy grande al raciocinio como medio humano de conocimiento. Para algunos el capítulo décimoquinto de *El Criterio*, que trata del raciocinio, ha sido piedra de escándalo, tachando por ello a Balmes de antiintelectualista y enemigo de la lógica clásica, como si allí se negase todo valor al raciocinio, y en particular al silogismo. Esta acusación es del todo injustificada. Balmes aprecia como el que más la lógica científica, porque "sirve en gran manera—dice—para el perfeccionamiento de la lógica natural, o disposición que nos ha dado la naturaleza para conocer la verdad" [49]. Es

[46] XIX, 135-7, 149.
[47] XV, 173.
[48] Ibid., 174, 177, 184.
[49] XX, 12-13.

más, atribuye no pequeño valor formativo "a la gimnasia intelectual que se hace en las escuelas aprendiendo y ejercitando la silogística para acostumbrarse a distinguir las formas legítimas de argumentación de las sofísticas; ejercicio que "deja en el entendimiento—añade Balmes—una claridad y precisión tales que no se borran fácilmente y se dejan sentir en todos los estudios" [50].

Al raciocinio en sí mismo, como medio de conocimiento, le concede tanto valor, que refutando a Kant lo califica de "actividad admirable por la que el espíritu humano se lanza fuera de sí propio, conoce lo que no puede ver y *presiente* un nuevo mundo que ha de sentir un día [51]. En fin, al raciocinio atribuye Balmes la mayor parte de nuestros conocimientos [52]. En conclusión, el capítulo de *El Criterio*, antes citado, no es una diatriba contra el silogismo. Balmes solamente reprende y ridiculiza la petulancia de quienes, desprovistos de todo ingenio natural, se juzgasen excelentes pensadores por el solo hecho de dominar el mecanismo de la silogística; y amante como era de la sobriedad intelectual, tampoco toleraba el abuso de la dialéctica, tan frecuente en las épocas de decadencia de la filosofía escolástica. Tal era la ojeriza que había cobrado a los dialécticos demasiado sutiles y cavilosos, que los consideraba como terreno abonado para toda clase de herejías [53].

Respuestas a los reparos de Bonilla y San Martín.—Balmes, como dijimos al principio, ha sido también acusado de escéptico trascendental [53-1], acusación que ya desvaneció el P. Casanovas admirándose con razón de que en este punto el acusador pudiera ser un español de tanta cultura filosófica como Bonilla y San Martín, y mucho más aún de que fuera un discípulo de Menéndez y Pelayo, el gran admirador del filósofo de Vich. No voy ahora a transcribir aquí la refutación magnífica del P. Casanovas; solamente quiero añadir una página balmesiana, tomada de la octava de las *Cartas a un escéptico*, que muestra bien a las claras la actitud antiescéptica y antiagnóstica de nuestro filósofo. Conocida es la falsa modestia con que Kant renunciaba a traspasar los límites de la experiencia posible. "Confieso — decía — que esto supera totalmente mi capacidad; mi objeto será más modesto; en vez de ello sólo he de ocuparme de la razón misma y de su pensar puro" [53-2]. Pues bien, sobre esta actitud, modesta en apariencia, he aquí lo que escribe Balmes:

---

50 XV, 172; XX, 126.
51 XVII, 102.
52 XVI, 251.
53 VIII, 283.
53-1 Ob. cit., p. 49-50.
53-2 *Crítica de la razón pura.* Prólogo de la primera edición.

"La filosofía verdadera nada tiene que agradecer a Kant con respecto a la conservación de las principales verdades. En efecto; quien afirma que las pruebas metafísicas en defensa de la inmortalidad del alma, de la libertad del hombre y de la duración del mundo le parecen de igual peso que las que militan en contra, no es muy a propósito para dejar bien establecidas esas verdades, sin las que serán un nombre vano todas las religiones. Enhorabuena que demos mucha importancia al sentimiento, que reconozcamos la debilidad de nuestro raciocinio y no exageremos sus alcances; pero conviene también guardarnos de destruirle, de no matar la razón a fuerza de desconfiar de ella, extinguiendo esta antorcha que nos ha dado el Criador, y que es un hermoso destello de la divinidad.

Sucede a veces, mi apreciado amigo, que la abnegación de la razón no proviene de humildad, sino de excesivo orgullo, de un exagerado sentimiento de superioridad que se desdeña de examinar y que cree suficiente mirar para ver sin necesidad de discurrir. No me encontrará usted en el número de aquellos que en todo apelan al raciocinio y que nada conceden al sentimiento, nada a aquellas súbitas inspiraciones que nacen en el fondo de nuestra alma sin que nosotros mismos sepamos de dónde han venido; conozco, y se lo he dicho a usted mil veces, que nuestra razón es débil en extremo; que es excesivamente cavilosa, que todo lo prueba, todo lo combate; pero de aquí a negarle el voto en las altas cuestiones de metafísica y desecharla como incompetente para discernir en ellas entre la verdad y el error, hay una distancia inmensa. *Est modus in rebus.*

Si Kant—prosigue Balmes—llevó la sobriedad de la razón hasta un extremo reprensible, señalándole límites estrechos en demasía, no faltaron otros que exageraron las fuerzas de la misma pretendiendo explicar con su sola ayuda el mundo entero" [53-3].

El pensamiento de Balmes no puede ser más diáfano. Huelga todo comentario. Cuando, pues, nos dice que "el estudio de la Filosofía y de su historia engendra en el alma una profunda convicción de la escasez de nuestro saber, por manera que el resultado especulativo de este trabajo es un conocimiento *científico de nuestra ignorancia*—esta es la frase en que principalmente hace hincapié Bonilla y San Martín—solamente quiere expresar de una manera general la necesidad moral que para no errar miserablemente en verdades más fundamentales de la religión tiene la filosofía de estar a la sombra de la religión católica. Este es, evidentemente, el sentido de las palabras con que cierra el curso de la *Filosofía elemental*: "En las regiones de la metafísica y de la moral el espíritu humano se muestra tanto más poderoso cuanto más participa de la influencia del cristianismo" [53-4].

Conclusión.—Delineada a grandes rasgos la teoría balmesiana del sentido común, se nos aparece Balmes tan alejado del irracionalismo fideísta, que con toda razón podemos afirmar con el P. Casanovas que el filósofo vicense es un "fuerte intelectualista, sin una sola fibra escéptica en

[53-3] X, 168-9.
[53-4] XXII, 294, 296.

todo su organismo". El sentido común puede, por lo tanto, al menos tal como lo concibe Balmes, atribuirse al tomismo sin necesidad de "inocularle la más mínima dosis de irracionalismo reidiano", contra lo que pretende Gilson [54]. Pues el sentido común balmesiano no es una facultad distinta de la razón, sino que es la misma razón, *prout sponte sua prorumpit in huiusmodi iudicia* [55], conforme a la definición que del mismo da el P. Liberatore, a quien el ilustre profesor de la Sorbona presenta como principal autor de la teoría del sentido común corriente entre los escolásticos modernos.

II. TEORIA NEWMANIANA DEL SENTIDO ILATIVO ("ILLATIVE SENSE")

Tales son las coincidencias entre la teoría balmesiana del sentido común y la del *sentido ilativo* de Newman, que han dado pie a suponerles fuentes comunes [56]. Si hay que hablar de fuentes comunes o más bien de un verdadero influjo de Balmes en el autor de la *Grammar*, es un punto digno de estudiarse. Más ahora sólo nos interesa comprobar las convergencias para poder examinar qué fundamento pueda tener el juicio desfavorable de que ha sido objeto Balmes al ser parangonado con Newman. Para ello es indispensable exponer, siquiera en sus líneas genera-

---

[54] Ob. cit., p. 26, n. Llama la atención que Gilson sólo cita a Balmes como vulgarizador de la demostración cartesiana del mundo extremo, de cuyo valor, por lo demás, el filósofo vicense se demostraría desconfiado (p. 32, nota). Francamente no acertamos a ver la tal desconfianza en el lugar citado (*Fil. fund.*, lib. II, principio del cap. 6), ni nada en él que pueda desvirtuar en lo más mínimo la magnífica refutación de la hipótesis idealista hecha en el capítulo anterior. Propónese allí Balmes una dificultad en estos términos: "El recurrir a la veracidad de Dios para excluir una causa libre no dejará tal vez satisfechos a quienes desearían una demostración de la verdad del testimonio de los sentidos con argumentos sacados de la misma naturaleza de las cosas", lo cual creyendo Balmes hacedero lo efectúa brillantemente por todo el capítulo VI. Y ello no porque abandone el argumento de orden moral, fundado en la veracidad divina, desarrollado en el capítulo precedente, sino sólo respondiendo *ad hominem* con un argumento de orden físico, también concluyente y todo después de haber declarado que "la dificultad, a primera vista grave, en realidad era fútil".

[55] M. LIBERATORE, S. I.: *Inst. Phil.*, vol. I, p. 147 (Prati, 1889).

[56] *Estudios* (mercedarios), l. cit., p. 32. Newman tenía, ciertamente, pleno conocimiento y gran estima del ideario balmesiano cuando en 1870 publicó su obra fundamental, la *Grammar*, como respuesta definitiva a las dificultades que se le presentaron a lo largo de su apostolado (Cfr. D. T. C., art. Newman, col. 385). Por otra parte, debe tenerse en cuenta que el cardenal Wiseman, animador con sus escritos del movimiento de Oxford, y que tan gran influencia ejerció en Newman antes y después de su conversión (Ibid., col. 334), era al mismo tiempo un gran admirador de Balmes, a quien, en carta de 6 de marzo de 1845, por la que le pedía la colección completa de *El Pensamiento de la Nación*, llamaba "ilustrado defensor de los derechos de la Iglesia y de la religión". I. CASANOVAS, ob. cit., tom. III, p. 403.

les, la teoría newmaniana del sentido ilativo. El sentido ilativo es también la fuerza estabilizadora de la gnoseología del cardenal inglés, como el sentido común lo es en la de Balmes, como ello se verá por el papel importantísimo que Newman le atribuye para determinar la certeza de nuestros sentimientos.

1. *El problema de la "Grammar of Assent".*

Líneas generales del método de Newman.—Es preciso, pues, exponer previamente los conceptos de inferencia y asentimiento y las relaciones que hay entre ellos tal como Newman las concibe. Por inferencia entiende la aceptación condicional de una proposición que versa sobre una verosimilitud; por asentimiento, su aceptación incondicional, y cuyo objeto es una verdad. De ello surge el problema que la *Grammar of Assent* trata de resolver: ¿Cómo pasar de un acto condicional a un acto incondicional, de una verosimilitud a una verdad? La clave del enigma cree encontrarla Newman en un cierto sentido superior que designa con el nombre de *Illative sense*, al que, en definitiva, atribuye el poder de discernir entre la verdad y la falsedad en materias concretas o contingentes [57]. Tres son las clases de inferencia que distingue Newman: formal, informal y natural.

Inferencia formal.—Bajo este nombre entiende Newman el raciocinio verbal en que para nada cuentan los matices del pensamiento, sin equivalente en las palabras; como la voz de la naturaleza, las sugerencias del buen sentido, las lecciones de la experiencia, las intuiciones del genio. La inferencia formal no difiere de la lógica, sino en que la lógica es su forma científica.

Según esto, la perfección de la inferencia o raciocinio lógico depende de que se fije lo más perfectamente posible el significado de cada una de las palabras de que se compone, de suerte que resulte del todo invariable, como el significado de las letras en Algebra y el de los puntos, líneas y superficies en Geometría. Ello obliga a reducir los términos del raciocinio a la representación simple y abstracta de un aspecto irreal que permita comprenderlos en una breve definición.

La inferencia formal así entendida la encuentra Newman sumamente deficiente. Por de pronto, el campo de visión queda limitado a la región de lo abstracto; para lo concreto se necesita del complemento de la ex-

---

[57] JOHN HENRY NEWMAN, D. D. OF THE ORATORY: *An Essay in aid of a Grammar of Assent*, cap.. VIII, p. 252; cap. IX, p. 346, y cap. X, p. 379. Londres 1870. Al capítulo añadiremos siempre las páginas correspondientes de esta edición.

periencia. Juzga, además, imposible expresar con palabras todos los matices del pensamiento o raciocinio mental [58].

Esto no obstante, Newman no deja de atribuir un valor inestimable a la inferencia formal o lógica, encareciendo su empleo. "Ella es—dice—el gran principio de orden en materia de pensamiento que nos permite ordenar nuestros conocimientos señalando sus mutuas relaciones. Sólo con el auxilio de la lógica nos es dado corregir los defectos de nuestros raciocinios y servirnos del inapreciable beneficio del lenguaje. Y si es cierto que en el dominio de lo concreto no nos lleva hasta la certeza, con todo no lo es menos que nos muestra una ruta que conduce a ella: la probabilidad. La inferencia lógica es, además, en nosotros algo connatural hasta el punto de que instintivamente nos esforzamos por presentar en forma lógica y fortificar por medio de ella nuestras inferencias espontáneas, siendo, por este solo título, ya digna de toda estima.

De ahí la obligación que nos incumbe de tener bien arreglada esta facultad y de perfeccionarla con el ejercicio y la educación para que no nos induzca a error por su mal funcionamiento a que se halla expuesta, como todas las otras facultades. Para su recto ejercicio es necesario el sentido de la certeza, sin el cual la inteligencia es como un reloj descompuesto que señala mal las horas [59].

Mayor es aun el elogio que tributa Newman a la inferencia lógica hablando del modo de pensar de tipo aristotélico: "Mientras el mundo sea mundo, perdurará la doctrina de Aristóteles [sobre los principios fundamentales del pensamiento filosófico], puesto que es el oráculo de la naturaleza y de la verdad. Mientras haya hombres y nosotros lo seamos, no podremos evitar en gran parte el ser aristotélicos, pues el gran maestro no hizo sino analizar las ideas, sentimientos, opiniones y pensamientos del género humano. En muchos aspectos el pensar correctamente es pensar como Aristóteles, y nosotros somos sus discípulos, querámoslo o no, aunque nunca le hayamos conocido [60]. En fin, Newman encuentra

---

58 JOHN HENRY NEWMAN, D. D. *of the Oratory. An Essay in aid of a Grammar of Assent*, cap. VIII, pp. 255-259. También Balmes escribe: "En el ejercicio de la inteligencia y demás facultades del hombre hay muchos fenómenos que no se explican con ninguna frase, con ningún discurso; para comprender al que las experimenta es necesario experimentarlas también, y a veces es tan perdido el tiempo que se emplea para darse a entender, como si un hombre con vista quisiese, a fuerza de explicación, dar idea de los colores a un ciego de nacimiento" (XV, 267, 237).

59 VIII, 226, 278-9. La misma idea hallamos en Balmes con otra imagen. "El entendimiento—dice—es el ojo del espíritu; si no está bien dispuesto todo, se desordena. Es claro que no puede ser indiferente para él estar sujeto a la verdad y al error. Luego tiene el deber de buscar la verdad" (XX, 244-5).

60 *Idea of University;* vers. castell., p. 174 (Madrid, 1946).

su doctrina del *Illative Sense* perfectamente conciliable con la doctrina del Estagirita [61].

Inferencia no-formal.—Para llegar a la certeza en lo concreto, dada la constitución del espíritu humano, cree Newman que el método apto es el argumento por acumlación de probabilidades independientes que nacen de las cosas mismas y de las circunstancias que se trata de examinar. Probabilidades tan sutiles y complicadas que no es posible proponer en forma lógica. De ahí el llamar inferencia no-formal a este raciocinio. Newman ilustra esta teoría con varios ejemplos.

Si tratamos de persuadir a un protestante ilustrado de que debe abrazar la fe católica, le hacemos reflexionar sobre una prolija serie de motivos, de los cuales ninguno es por sí sólo capaz de convencer que la religión católica es la única verdadera. A esta conclusión llega, no obstante, su buen sentido, que se la muestra implícita en el conjunto de todos ellos [62].

"La Gran Bretaña es una isla", afirma sin titubear quien jamás la ha recorrido toda entera para cerciorarse de ello por sí mismo. "Los monjes medievales no pudieron escribir los clásicos griegos", asevera otro, de acuerdo con el buen sentido crítico histórico contra las sutilezas dialécticas a que recurre Hardouin para sostener la tesis contraria. "Yo moriré", exclama un tercero, a pesar de que *a priori,* ni *a posteriori* le es posible demostrar ese futuro acontecimiento. He aquí, pues, tres afirmaciones que únicamente se fundan en una suma de indicios, cuya fuerza apodíctica no es posible expresar por medio del análisis lógico, y que, no obstante, percibimos claramente a impulsos de una inclinación natural de nuestro espíritu, que nos hace ver en tales casos la conexión que hay en la prueba implícita y la certeza [63].

En esa prueba newmaniana la determinación del asentimiento depende mucho del factor personal de cada individuo; al paso que en el silogismo demostrativo, una vez admitidas las premisas, la conclusión está demostrada para todas las inteligencias. Al factor personal que aquí interviene lo llama Newman *órgano viviente,* que, en concreto, no es otra cosa que la sensatez y la prudencia, a las que solamente es dado percibir que una evidencia de suyo insuficiente para la inferencia científica basta, no obstante, para el asentimiento.

La conclusión no está estrictamente demostrada, pero el buen sentido se adhiere a ella como si realmente lo estuviese, porque intuye que no

---

[61] *Grammar,* VIII, 335.
[62] Ibid., 281-5.
[63] Ibid., 286-94.

hay "probabilidad alguna razonable" en contrario. Esa clara percepción de la prueba real, implícita en el conjunto de indicios o probabilidades, es debida a la sagacidad, a la firmeza intelectual, que no forma parte constitutiva de la naturaleza, sino que es una cualidad personal propia del individuo [64].

Para designar en tales casos la completa seguridad del asentimiento suelen emplearse los términos: *certeza moral* y *evidencia moral;* pero Newman quiere evitarlos porque no se trata solamente de cuestiones de moral o de religión, sino que en ese respecto, dice, la Astronomía y la Revelación sobrenatural se hallan en un mismo plano. La rotación de la Tierra, lo mismo que el hecho de la revelación, sólo se prueba por el argumento de acumulación de probabilidades convergentes [65].

Por no haberse tenido en cuenta esa diversidad de terminología se ha tachado de modernismo a esa magnífica teoría newmaniana de las probabilidades convergentes [66]. Newman, al calificar de *informal* la inferencia, lo hace sólo con respecto a la certeza absoluta. No estando excluída la posibilidad de lo contrario, dentro del marco de su terminología, sólo puede hablar de aceptación condicional. Al afirmar, pues, que el asentimiento categórico es debido a un sobreplus de fe que añade el buen sentido, en modo alguno pretende afirmar que las probabilidades convergentes constituyan un argumento de suyo ineficaz; sino sólo que el asentimiento no es en tales casos, por lo menos físicamente, necesario a causa de la imperfección de la evidencia. Por la misma razón no llama ciertas las proposiciones que pueden ser falsificadas por una posible excepción miraculosa [67].

---

64 *Grammar*, VIII, 309-10. "Los ingleses son demasiado prácticos para ser lógicos; para ellos una zona de buen sentido vale carretadas de lógica" (ibid., 295). Balmes escribe: "Tal vez sería difícil demostrar filosóficamente la verdad de estas reglas [se refiere a las reglas sobre la coexistencia y la sucesión]; sin embargo, los que las pongan en duda seguramente no habrán observado que sin formularlas las toma por norma el buen sentido de la humanidad, que en muchos casos se acomoda a ellas la ciencia y que en las más de las investigaciones no tiene el entendimiento otra guía" (XV, 58).

65 *Grammar*, VIII, 311.

66 Como si la condenación de esta proposición modernista, "Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum" (Denzinger B., n. 2.055), alcanzase la teoría newmaniana de las probabilidades convergentes. Acusado ya en vida de sostener con Hermes que en las cuestiones religiosas no se podía ir más allá de la probabilidad, declaró Newman que usaba el término "probable" en oposición a "demostrable" (Cfr. H. TRISTAM, C. O. *Cardinal Newman's Theses de fide and his proposed Introduction to the French translation of the University sermons*, en "Gregorianum", 18 [1937], 223). Newman se muestra siempre decisivo y enérgico contra toda clase de escepticismo (*Grammar*, VII, 236).

67 VIII, 274, ss. Newman, con su teoría de las probabilidades convergentes, coincide al parecer con lo que quiso expresar Santo Tomás por medio de su tan discutida frase: *certitudo probabilitis* (2-2, q. 70, a. 2 y 3) *in corpore*. Cfr. A. GARDEIL, *La certitude probable*, extrait de la *Revue des Sciences Phil. et Theol.* (Bélgica, 1911); J. DE

Inferencia natural.—El modo natural de razonar no es de proposiciones a proposiciones, sino de cosas a cosas; de lo concreto a lo concreto, como un acto simple sin intermediarios entre el antecedente y el consiguiente. El paso del uno al otro es inconsciente e implícito, debido al impulso natural del sentido ilativo [68]. Newman se complace en multiplicar los ejemplos de esta clase de inferencias. El juicio acertado del labriego perspicaz que predice los cambios de tiempo; la seguridad con que el médico experto hace el diagnóstico del enfermo, etc., etc. [69]. Entre las inferencias naturales cuenta también Newman las intuiciones del genio, tales como la de Newton, acerca de la gravitación universal antes de ser demostrada; la de Napoleón, que con un simple golpe de vista determina el total de las fuerzas enemigas, el tiempo necesario para su concentración y la dirección del ataque. Esas inferencias naturales se basan en una peculiar sagacidad personal, distinta en cada caso, y que debe ser perfeccionada por la experiencia, la observación o el estudio. Napoleón y Newton no podían cambiar los papeles. Ni el uno era capaz de ganar la batalla de Austerlitz, ni el otro hubiera podido descubrir la ley de la gravitación universal. Ambos, además, hubieron de desenvolver y perfeccionar sus eximias dotes naturales en un ambiente adecuado [70].

2. *Naturaleza del "Illative Sense".*

Su justificación.—El único criterio garante de la certeza de las conclusiones en materia concreta es, según se desprende de lo dicho, el *sentido ilativo*, que se identifica con esa facultad natural de razonamiento o inferencia llevada a su punto de perfección [71].

La certeza de la inferencia natural, Newman la considera justificada por el hecho mismo de ser patrimonio común del género humano, lo cual prueba al mismo tiempo que el estar cierto no es, como a veces se dice, una debilidad de tal o cual individuo, ni una extravagancia, sino un estado natural y normal de la mente humana [72].

Es vital para nuestra inteligencia el partir del hecho incontestable

---

Bric, en *Gregorianum*, 11 (1930), 568, y A. WERMEERSH, S. I., en D. A. F. C., art. "Probabilisme". Para Newman lo concreto es también lo contingente (*Grammar*, IX, 346-7).

[68] VIII, 323.

[69] Ibid., 324-5.

[70] Ibid., 326-7, 331-2.

[71] IX, 338, 346. Este sentido superior es en el fondo, dice Boutroux, aquella comunicación íntima del pensamiento con el ser que el realismo de los griegos expresaba diciendo: Τωὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νοῆμα. Prólogo de la obra de G. BONNEGENT, *La Theorie de la certitude dans Newman*, p. VIII (París, 1922).

[72] VI, 202.

de nuestro ser con todas sus facultades. Si no puedo estar cierto de que existo y existo de tal o de cual manera, con tal constitución mental ha de renunciar a toda especulación. Es, pues, un deber primordial mío el resignarme y conformarme con las leyes de mi naturaleza intelectual, sean las que fueren.

El sublime espectáculo del universo me enseña que, conformándose los seres de la naturaleza a las leyes propias de su substancia y siguiendo sus instintos logran el desarrollo y la perfección de su respectiva especie. Ahora bien; la perfección específica del hombre consiste en estar dotado de inteligencia, ser capaz de progreso y de crear su futuro, procurándose el complemento que exige su propia naturaleza.

Mas ese progreso personal y social que constituye uno de sus deberes más sagrados no lo realiza el hombre sino por la continua adquisición de nuevos conocimientos, por medio de la inferencia y del asentimiento. Si es, pues, una ley inherente a nuestro espíritu que el curso de la inferencia sea siempre más o menos confuso, y el del asentimiento claro y definido y que lo que en éste hay de absoluto, en su manifestación exterior sea complejo, indirecto y oculto, no nos queda más remedio que resignarnos a ello tomando las cosas como son y confesar el testimonio fidedigno de la verdad es en definitiva el que de ella da el espíritu del hombre. "A la naturaleza no se la impera resistiendo, sino cooperando con ella." Newman quiere seguir este consejo de Bacon resignándose a los modos de pensar propios de nuestra naturaleza intelectual [73], y huyendo del utopismo de un Locke, que pretende hacer funcionar nuestro espíritu según el ideal que de él se ha formado y no como de hecho funciona, según las leyes que Dios le ha impuesto. Una filosofía que contradice a la práctica no puede ser verdadera [74].

Mas como quiera que dichas leyes se nos presentan como expresión de la voluntad divina, la idea de resignación a las mismas puede y debe sustituirse con alegría por la idea de una Providencia que amorosamente nos dirige y gobierna [75].

Función del sentido ilativo.—La facultad de discernir la verdad en materia concreta, privativa del *Illative Sense*, la declara Newman por analogía con la *phrónesis* o sentido moral, al que Aistóteles, en su Etica, deja la determinación concreta de todos aquellos deberes inmediatos

---

[73] IX, 340-3.
[74] IX, 157.
[75] IX, 344-5.

que en la práctica se ofrecen al individuo y a los que no desciende la ley general.

Y a la manera que el sentido moral, del que depende la conducta del hombre, varía sensiblemente de un individuo a otro, así también el sentido de la ilación [76].

Que este sentido sea necesario lo prueba Newman con ejemplos tomados de las diversas profesiones. Si en la oratoria, en la política, en las bellas artes exigimos respectivamente el sentido del orador, el sentido de la política, el sentido estético, ¿por qué, se pregunta, ha de hacerse una excepción con la lógica? ¿Por qué ha de suponerse una medida exacta entre lo lógica científica y el raciocinio mental cuando no existe tal medida para la poesía, para el arte de la guerra, de la medicina, etc.? La exquisita sensibilidad de Fidias o de Rafael, ¿podía acaso suplirse con la lectura de cualquier tratado de arte?

Si, pues, se admite un sentido estético, un sentido moral, etc., no hay razón para negar un sentido ilativo, cuyo perfeccionamiento constituya uno de nuestros principales deberes [77].

Alcance del sentido ilativo.—El sentido ilativo, que en alguna manera todos poseemos, cuando se da en un grado excelente constituye la originalidad y el genio [78]. Newman muestra, según costumbre, con multitud de ejemplos, el papel preponderante que este sentido juega en los espíritus superiores. Sin embargo, señala ocasiones en que particularmente tiene lugar su ejercicio y que nos dan la medida de sus alcances. Según queda dicho, su acción es decisiva, primero en el determinar el número y valor de las probabilidades convergentes para constituir una prueba apodíctica. En segundo lugar, de modo especial interviene en el proceso de una argumentación y, por último, en la elección de los principios en que estriba el investigador [79]. De ahí se origina, a juicio de Newman, la gran diversidad de pareceres en la interpretación de unos mismos hechos y testimonios, como, por ejemplo, los juicios contradictorios que los eruditos han emitido sobre las condiciones de Roma y Grecia en su época prehistórica [80]. Si a la diversa constitución de cada individuo se añaden además las diversas circunstancias del medio ambiente, de raza, educación, etc., el ejercicio del sentido ilativo histórico será también muy diverso en los distintos investigadores.

Llevados de prejuicios de escuela, unos se persuaden, por ejemplo,

---

[76] IX, 347-9.
[77] Ibíd., 350-1.
[78] Ibíd., 352.
[79] Ibíd., 370.
[80] Ibíd. 357-65.

que las investigaciones deben partir de la duda universal. Otros, por el contrario, se inclinan hacia un dogmatismo exagerado que acepta cuanto se les propone. Es curioso notar que Newman, en la alternativa de tener que escoger entre estos dos extremos falsos preferiría, dice, comenzar con un acto positivo de fe, toda vez que el error anda siempre mezclado con alguna partícula de verdad [81].

La inferencia y el asentimiento en materia religiosa.—Este es el último punto que trata Newman en la *Grammar*, advirtiendo que en las cuestiones de evidencia en materia religiosa, metafísica o moral el *egotismo* es verdadera modestia, porque en tales materias, dice, sólo se puede hablar de sí o para sí. De suerte que Newman en este último capítulo sólo pretende declarar las bases personales de su fe religiosa, suficientes para él; las cuales, sin embargo, juzga que lo serían también para todos cuantos lealmente las considerasen [82].

El gran maestro de la religión natural, es decir, del conocimiento de Dios, de su divina voluntad y de los deberes que tenemos para con Él es para Newman la conciencia de cada uno. Ella no solamente nos dice que Dios existe, sino que además puede suministrarnos una imagen tan viva de Dios que la afirmación de su existencia se convierta en asentimiento real [83].

Si a ello se añade el enigma de una humanidad que sufre, juntamente con la doctrina de una sanción en la eternidad; doctrina que se encuentra en el fondo de todas las mitologías y a la base de todas las religiones, se hace todavía más viva y operante la creencia en la existencia de Dios y en su providencia [84]. Por una parte el sentimiento del pecado y por otra el de la suma miseria del hombre, espontáneamente conducen las almas a la genuina religión natural y a la oración que constituye uno de sus más esenciales elementos [85].

La religión sobrenatural la considera Newman como una prolongación necesaria de la natural. Esta necesita ser complementada por aquélla [86]. Newman supone demostrable el hecho de la revelación sobrenatural, aunque no con evidencia necesitante. Mas para persuadirse de su existencia renuncia a la demostración científica, bastándole el argumento por

---

81 IX, 371.
82 X, 379-81, 404.
83 Ibíd., 384-5; V, 104.
84 X, 386-93.
85 Ibíd., 398.
86 Ibíd., 403, 479.

acumulación de probabilidades que le da una certeza semejante a la que tiene de que ha nacido y de que morirá [87].

Sin embargo, para la eficacia subjetiva de dicho argumento exige Newman ciertas condiciones; de la misma manera, dice, que Aristóteles las exige en los que han de consagrarse al estudio de las diversas ciencias [88]. Una de ellas es el sentido del pecado [89]. Tiene poca confianza en los argumentos que se dirigen a la sola inteligencia y no llegan al corazón [90]. Por eso el método por él empleado se opone diamentralmente al método de las *evidencias morales* del protestante Paley [91].

Cierra Newman la *Grammar of Assent* resumiendo su demostración del origen divino de la religión católica; demostración que ha consistido en una aplicación magnífica de su teoría del sentido ilativo. Ello le ha permitido patentizar que la fe del carbonero no es fanatismo. Para una conciencia sencilla, recta y delicada, al percibir rápidamente las enseñanzas divinas de Jesucristo es algo casi connatural, sin que sea necesaria la demostración científica por medio de los milagros del Evangelio, como pretende la *Evidencial School* de Paley [92].

3. *Acusación fideísta.*

El abate francés G. Bonnegent cierra su estudio sobre la *Grammar* con estas palabras: "La desconfianza en la razón que Newman muestra en sus obras anteriores no ha sido atenuada en ésta. Por lo tanto, la crítica severa que aquéllas merecen no debe ser corregida ni atenuada [93]. Este autor reputa falso el presupuesto newmaniano de una separabilidad recíproca entre el asentimiento y la inferencia, sin reparar en que, además de exceptuarse de esta regla el asentimiento nocional, y aun en alguno casos el que se refiere a materias concretas [94], cuando la evidencia del raciocinio no es perfectísima, el entendimiento no está físicamen-

---

87 X, 404-5.
88 Ibid., 409.
89 Ibid., 411.
90 Ibid., 420-1.
91 Ibid., 418-9.
92 Ibid., 484. Véase también *Sermones universitarios,* IV, en donde desarrolla esta idea: "El poder instintivo de una conciencia bien disciplinada es tan activo, que sin ningún procedimiento racional definible parece descubrir la verdad moral donde quiera que se encuentre oculta" (XI, 19).
93 BONNEGENT: Ob. cit., p. 191, 193.
94 Cfr. M. NÈDONCELLE: *Le-drame de la foi et la raison dans les sermons en Etudes,* 247 (1946), 73.

te determinado a admitir la inferencia como asentimiento o conclusión cierta; pero puede dar a ello una adhesión condicional como a una verosimilitud. No obstante lo cual, obedeciendo al impulso del buen sentido lógico y de la prudencia intelectual, puede y aún debe asentir absolutamente. Podrá, pues, haber inferencia sin asentimiento, ya que éste, en la teoría newmaniana, implica siempre certeza; es decir, sin que el raciocinio *vi formae* lo exija; o también asentimiento sin inferencia; Newman con otros términos, al parecer, no quiere expresar otra cosa que lo que comúnmente se afirma con la tesis de la certeza libre.

Otro reparo más grave se opone a la prueba que da Newman de la existencia de Dios por el testimonio de la conciencia. Mas este reparo pierde toda su fuerza si se recuerda que, como nos ha advertido expresamente el apologista inglés, por una parte trata de pruebas solamente personales, y por otra, al recurrir al testimonio de la conciencia, no pretende tanto dar una demostración de la existencia de Dios cuanto mostrar que por medio de él puede lograrse una imagen tan viva de Dios como Criador, Señor y Padre amantísimo que el asentimiento nocional pase fácilmente a un asentimiento real.

La acusación fideísta contra el autor de la *Grammar,* fundada finalmente en el modo de justificar sus creencias religiosas renunciando a la demostración del hecho revelado, se desvanece por completo si se atiende al medio histórico psicológico en que se mueve Newman. El enemigo que el apologista inglés tiene ante la vista es la obra *Evidence of Christianity,* del ya citado Paley (1794) que había formado varias generaciones de ministros anglicanos, la cual exigía que las pruebas de la religión cristiana, para ser eficaces, debíanse presentarse en forma de demostraciones matemáticas o de verificaciones empíricas. Contra esta escuela protestante, conocida con el nombre de *Evidencial School,* y contra el racionalismo a la sazón en boga, derivado de la *Aufklärung* o ilustración del siglo XVIII, iban las acerbas censuras de la *Grammar.* Este es el sentido que en Newman tiene la frase de San Ambrosio: "Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum", que adopta como lema; y ésta la razón de su requisitoria contra la lógica.

Resume Newman su pensamiento en el párrafo de un sermón de Oxford sobre la fe implícita y la razón explícita con estas palabras: "He querido probar los puntos siguientes: que los razonamientos y las opiniones encerradas en el acto de fe son latentes e implícitas; que el espíritu reflexionando sobre sí mismo es capaz de darles una forma definitiva y metódica; que la fe, sin embargo, es completa sin esta actividad refleja y que, cuando se trata de hechos, la suele atar, y de la que hay

que usar con precaución" [95]. En todo caso un asentimiento sin base racional habría de tenerse, dice, como un juicio irreflexivo, como un capricho y un prejuicio [96].

III. RECAPITULACION

Una simple ojeada a la sucinta exposición de la gnoseología de Balmes y Newman basta para advertir las notables coincidencias a que al principio nos referimos. Desde luego, ambos a dos ensayan un método al servicio de la apologética; y un método tal que muestre cómo la verdad, y muy particularmente la verdad católica que tratan de persuadir, ha de estar al alcance de todo el mundo. Newman trata de patentizar cuán razonable sea la fe del carbonero, y Balmes nos dice que el arte de pensar bien o de conducir el entendimiento por el camino de la verdad "interesa no solamente a los filósofos, sino también a las gentes más sencillas", porque la verdad, y menos la católica, no puede ser patrimonio exclusivo de los sabios.

1. *Coincidencias.*

En segundo lugar ambos coinciden en repudiar las frívolas objeciones que pueda presentar el espíritu de sutileza. La frase de San Ambrosio: *Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum*, con el mismo título, podría figurar en la portada de *El Criterio* que en la de la *Grammar*. La condenación del abuso de la dialéctica y de un racionalismo unilateral que Newman quiere expresar con la sentencia del santo arzobispo de Milán, encuentran asimismo su más alta expresión en la teoría balmesiana del sentido común. Los entendimientos cavilosos los reputa Balmes tierra abonada para toda clase de herejías [97].

Echase de ver, igualmente en ambos, una cierta desconfianza en el valor de la razón con tendencia hacia la duda escéptica, que victoriosamente resisten con su profunda fe religiosa y dando oídos a las aspiraciones del buen sentido [98]. Newman, plenamente de acuerdo con Bal-

---

[95] Citado por A. ALVAREZ DE L.: *El problema de la certeza en Newman*, p. 94 (Madrid, 1946).
[96] VII, 251.
[97] VIII, 283. Cfr. nuestro artículo: *Valor de las formas dialécticas según Balmes* en "Estudios Eclesiásticos", 6 (1927), 400-14.
[98] X, 20.

mes, atribuye al repudio del sentido común muchos de los errores de los hombres de ciencia en materia religiosa [99].

Notable es también la coincidencia en el espíritu de caridad que distingue nuestros apologistas. "El valor de la fe ha de ir acompañado—nos dice Balmes—de la dulzura de la caridad" [100]. Ambos vemos que se hacen compañeros de los extraviados, a quienes tratan de volver al buen camino y a mostrarse con ellos indulgentes y conciliadores hasta donde sea posible, sin el más mínimo detrimento de los derechos de la verdad. Y aun en las contradicciones y persecuciones que por este espíritu de conciliación tuvieron que sufrir ambos apologistas, hallamos una sorprendente analogía. A Newman, por su celo prudente y reflexivo en promover el movimiento de conversiones de Oxford, iniciado con su ejemplo, se le calumnia de que con su actitud conciliadora pretende establecer un abigarrado sincretismo doctrinal católico protestante [101]. A Balmes, por tratar de reconciliar a los diversos partidos políticos españoles de su tiempo y lograr de esta suerte la pacificación de los espíritus, se le tacha de liberal, y aun se le calumnia con el apodo de *Lamennais español* [102]. Hasta en la reivindicación contra esas calumnias se da la coincidencia de haber sido en ambos casos el mismo Papa quien da testimonio de la ortodoxia de nuestros ilustres escritores.

La conducta de Balmes fué implícitamente aprobada por el Papa Pío IX, suplicando al apologista español, por medio de su Nuncio en Madrid, monseñor Brunelli, una defensa de su gobierno de los Estados Pontificios [103]. La actuación de Newman es solemnemente ratificada por León XIII al recompensarle con la sagrada púrpura, a petición de los católicos ingleses, sus grandes méritos en la restauración del catolicismo en Inglaterra [104] .Ambos, finalmente, se asemejan en haber sido en alguna manera mártires del papado [105].

---

99 Newman atribuye en gran parte los errores de los hombres sistemáticos en materias religiosas al desacuerdo con las inspiraciones del buen sentido (citado por Alvarez de L., ob. cit., p. 33-4).

100 IV, 363.

101 H. Tristram et F. Bacchus en el art. "Newman", col. 339 ss.

102 XXXI, 296-7.

103 I. Casanovas: Ob. cit., tom. II, p. 722-25.

104 *Tristram...*, ob. cit., col. 352. Con ocasión de las controversias suscitadas en torno a Newman al aparecer la enciclica *Pascendi* y el decreto *Lamentabili* contra el modernismo, fué también el Papa Pío X quien, en carta fechada a 10 de marzo de 1908, salía en defensa del cardenal inglés aprobando la que acababa de hacer monseñor O'Dwyer, obispo de Limerik (citada en el ya mencionado opúsculo de Alvarez de L. Este estudio del ilustre profesor de la Universidad de Madrid constituye una buena aportación a la ortodoxia de la gnoseología newmaniana).

105 El P. Casanovas vindica para Balmes el glorioso título de mártir del Papa, que mereció por los terribles sinsabores que hubo de padecer por la defensa que hizo en su *Pío IX* de la actuación de este Pontífice como soberano de los estados pontificios

2. *Defectos comunes.*

El paralelo entre Balmes y Newman podría continuarse aun tratándose de los defectos que se notan en su respectiva teoría gnoseológica. Es sin duda el principal, y quizá único, cierta falta de precisión y coherencia a causa de emplear en sus libros un estilo académico más bien que didáctico. Esta falta en Newman resulta notable y le da un sabor manifiestamente fideísta. He aquí algunas de las frases con que a menudo tropieza el lector: "Agitar las fuentes del pensamiento es en realidad debilitarlas [106]; es imposible trazar una línea de demarcación entre la certeza verdadera y la aparente [107]; se requiere para la certeza un sobreplus de fe que supla la falta de evidencia; el argumento por acumulación de probabilidades se resiste a todo análisis lógico; lo abstracto no lleva sino a lo abstracto; "latet dolus in generalibus" [108], etc., etc. Esta fraseología, constantemente repetida, no puede menos de dejar en el lector cierta impresión de irracionalismo fideísta y de conceptualismo.

En Balmes hállanse también frases, como la del texto aducido por el P. Picard, que se resienten igualmente de sabor fideísta; sin embargo, son menos frecuentes y de intento oportunamente rectificadas. Balmes tiene mucho cuidado en poner de manifiesto que las verdades de sentido común "sufren el examen de la razón", ante el cual aparecen como aplicaciones espontáneas de las ideas generales de causa y efecto de orden y finalidad. El asentimiento instintivo se da, según Balmes, a verdades que luego "examinadas se presentan altamente razonables". Balmes hace suya la sentencia de Bacon, "mucha ciencia lleva a Dios"; sentencia que Newman, por el contrario, ridiculiza.

Balmes condena expresamente repetidas veces el abuso que se hace de los argumentos "que se dirigen al corazón en muchos casos en que sólo debe hablar el entendimiento. Se ha dicho—escribe—que los grandes pensamientos salen del corazón, y en esto, como en todas las proposiciones demasiado generales, hay una parte de verdad y otra de falsedad, porque si bien es indudable que en muchas cosas es el sentimiento un excelente auxiliar para comprender a fondo ciertas verdades, también lo es que no debe nunca tomársele como principal guía, y que no se le ha de permitir jamás

---

(ob. cit., tom. II, p. 752-40). El teólogo P. PERRONE, S. I., llama también a Newman "mártir en alguna manera de la Iglesia católica", *cuius lumen praeclarissimum evasit, imo et quodam modo martyr* (*Praelectiones Theol.*), vol. IV: de *Locis theologicis*, p. 137, n 3 (París 1897): citado por *Tristram* en *Gregorianum*, l. cit., p. 221.

106 *Grammar*, VII, 209.

107 Ibid., 215.

108 VIII, 272.

que llegue a dominar los eternos principios de la razón. Mucho me engaño—añade Balmes—si no se encuentra aquí uno de los más fecundos manantiales de los errores de nuestra época" [109].

3. *Identidad fundamental.*

Mas prescindiendo de matices no podemos menos de reconocer identidad fundamental de pensamiento entre los dos más grandes apologistas católicos del siglo XIX. Su actitud crítica, aparentemente alógica, se reduce a combatir un ultraintelectualismo que repudia la certeza que no sea científica y que no admite otra autoridad que la de ciencia. Se ha visto ya con cuánta energía Balmes rechaza tan absurda hipótesis, que limita a un reducido número de filósofos la certeza tan necesaria a todos los hombres, mostrando por otra parte cómo en punto a admitir certeza sin necesidad de una demostración científica, los filósofos se confunden con todos los demás hombres, estando tan ciertos como el más rústico de la existencia del propio cuerpo, de los demás cuerpos que rodean el suyo y de mil otras cosas que constituyen el caudal de conocimiento necesario para los usos de la vida [110].

No es menos categórico Newman a este respecto arguyendo agudamente a Locke de inconsecuencia al negarse a admitir, por una parte, ningún asentimiento racional que no se corresponda exactamente con la inferencia lógica, y al reconocer, por otra parte, como ciertas una multitud de proposiciones de las que no tenemos intuición ni pueden ser estrictamente demostradas [111]. Conviene Newman con el filósofo empirista en que realmente deben admitirse como ciertamente verdaderas dichas proposiciones; pero le niega que tal certeza sea irracional; porque además de lo que aparece en el raciocinio verbal, deben entrar en consideración los múltiples y sutiles matices del raciocinio mental que el sentido ilativo claramente percibe.

4. *Conclusión.*

El sentido ilativo no se opone, pues, a la lógica, sino que más bien es su complemento, hasta el punto de haberse podido afirmar que el "antiintelectualismo de Newman es muy racional" [112]. La terminología fideísta del apologista inglés queda contrapesada con la fuerza con que,

---

109 X, 53-4.
110 XVI, 32.
111 *Grammar*, VI, 152-4.
112 M. NÈDONCELLE: Ob. cit., p. 71, 77.

por otra parte, combate toda sombra de agnosticismo. "No veo gran diferencia—escribe en *Idea of University*—entre la negación de Dios y la aserción, según la cual, nada puede ciertamente conocerse de Él de un modo definido" [113].

Esto no obstante, el solo empleo de una fraseología por la cual ha podido ser parangonado con los filósofos sentimentalistas y agnósticos es ya un defecto grave. Ese defecto y las lagunas que se encuentran en su apologética han motivado que se negara a Newman el título de maestro y formador y que su magna obra, la *Grammar of Assent*, fuera a propósito para los no iniciados. Y ello por un escritor tan ponderado y de tanta autoridad como el P. Grandmaison, el cual reconoce por lo demás en Newman las eminentes dotes del escritor genial, y que es y seguirá siendo el autor predilecto de muchas almas religiosas, inquietas y ávidas de confortación para su voluntad, más bien que de luz para su entendimiento [114].

¿Puede acaso decirse lo mismo de Balmes? De ninguna manera. De *El Criterio*, en particular, afirma con razón el P. Casanovas que es la obra pedagógica más sólida, más completa y más natural que se ha escrito. "Es un gozo—añade—el ver la luz, la paz y la fuerza que comunica este libro a los espíritus sedientos que llegan a él después de haber atravesado fatigosamente la selva de la moderna pedagogía" [115]. *El Criterio* es, en efecto, un libro de actualidad perenne, porque contiene la pedagogía natural al espíritu del hombre, acomodada a todas las inteligencias, aun de las "gentes más sencillas", aunque sean principalmente los filósofos sus principales destinatarios, por tener éstos mayor necesidad de ese código de sensatez que se contiene en *El Criterio;* pues la experiencia y la historia enseñan de consuno que los hombres consagrados al estudio de las ciencias y de la filosofía son quienes se hallan más expuestos a los asaltos de la duda escéptica y a desoír los dictámenes de la recta razón.

Balmes, en *El Criterio*, expuso su propio método, que luego empleó en toda su ingente obra apologética, social, política y filosófica, rezumándose por todas sus páginas el buen sentido, la sobriedad y la moderación, que son los distintivos de dicho método. Tanto agradan a nuestro

---

[113] Citado por L. DE GRANDMAISON: *John Henry Newman, considéré comme maître* en *Études*, 110 (1907), 62.

[114] Ibid., pp. 58, 69.

[115] I. CASANOVAS: Ob. cit., p. 660. Por lo cual no podemos en modo alguno compartir el juicio mencionado al principio de nuestro estudio en que se afirma que Newman gana en solidez a Balmes; y mucho menos aún el parangón de Balmes con Barkeley, pues nadie tal vez mejor que Balmes ha refutado al filósofo de Cloyne.

filósofo la moderación y la templanza, que ellas fueron las cualidades que de modo particular le hicieron simpática y atrayente la gran figura del doctor Angélico y le aficionaron a sus doctrinas [116].

Por la misma razón, Balmes se complace y se felicita al encontrar profundamente enraizado en el pueblo español ese mismo buen sentido que constituye el *substratum* de su propio método. "Afortunadamente —dice—hay en España un fondo de buen sentido que no permite la introducción, y mucho menos el arraigo de esas monstruosas opiniones que tan fácil y benévola acogida encuentran en otros países" [117].

El método de Balmes si no logra "generalizar la filosofía hasta el punto de hacerla popular, a lo cual se opone la humana naturaleza, tiene la ventaja—nos dice—de que no hace a la filosofía extravagante, de suerte que degenere en filosofismo; no hace a los filósofos hombres excepcionales, misántropos y excéntricos. Jamás he podido persuadirme —añade—que para ser filósofos debiéramos hacernos insensatos. No quiero estar reñido con la naturaleza; si no puedo ser filósofo sin dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía y me quedo con la humanidad" [118].

Perfectamente le cuadra a Balmes el apelativo de *Doctor humanus,* que, conforme a la moda escolástica, propuso el eminentísimo Cardenal Primado, Dr. Pla y Deniel, en 1910, como característico del filósofo vicense. Balmes no comprende a los filósofos que abogan por una certeza humana que esté en abierta oposición con la certeza del género humano; siendo así que los mismos filósofos, "prescindiendo de los esfuerzos que por algunos instantes hacen para descubrir la base de los humanos conocimientos, se confunden con el común de los hombres" [119]

El mismo Kant, el filósofo que ha cometido el mayor atentado contra el sentido común de la humanidad, había dicho hermosamente en su período precrítico: "el sano sentido común percibe frecuentemente la verdad aun antes de comprender las razones con que ella puede demostrarse" [120] Y si después el filósofo de Könisberg y con él todos los que han seguido sus huellas han mostrado tanto horror hacia el sentido común, es porque, como dice un eminente discípulo de Santo Tomás, condena de antemano todas sus novedades y audacias [121].

Balmes, con su buen sentido, y realizando el ideal que él tiene de la buena filosofía: "consignación de los hechos, examen concienzudo, len-

---

116 VIII, 295.
117 X, 163.
118 XVI, 344, 347.
119 Ibid., 31-2.
120 Apud SCHAAF: *Conspectus systematis Kantii,* pp. 46-49 (Roma, 1903-4).
121 THEOD. REGNON, S. I.: *Metaphysique des causes*[2], p. 79 (Paris, 1906).

guaje claro", analiza las grandes cuestiones que han dividido en todas las épocas las escuelas filosóficas [122] y "su claro entendimiento desempeña—dice el P. Loucien Roure—el papel de filtro para con ellas, dándonos como resultado no un residuo incoloro, sino el licor límpido y cristalino, l'geramente concentrado, sano, que conserva y difunde toda su virtud. Por lo cual muchas páginas de sus escritos dan la impresión de lo definitivamente adquirido". El mismo autor llama la atención sobre la modernidad de Balmes en varios puntos de su filosofía, cuales son la intuición intelectual como medio de conocimiento, el modernismo filosófico, que el filósofo de Vich esboza con tres cuartos de siglo de anticipación en su opúsculo *Un cristianismo extraño* [123]; el problema de la revolución que ilumina con su maravilloso tratado sobre la actividad y causalidad de los seres; el orden moral, etc., etc. [124]. Estas y otras muchas ideas de la filosofía tradicional, particularmente las relativas al problema del conocimiento en su doble aspecto críticopsicológico, las expone Balmes de una manera tan personal que bien podría constituir los elementos de un sistema propio, o cuando menos, de una actitud filosófica inconfundible que el autor mencionado caracteriza con la oportuna comparación del filtro [125].

Ello es muy conforme con lo que nos dice el mismo Balmes sobre la originalidad de su magna obra, la *Filosofía fundamental*. "En el campo de la filosofía, como en muchas otras cosas, nos amenaza el peligro—escribe—de que los españoles mendiguemos a los extranjeros lo que podríamos pensar por nosotros mismos. Y he aquí una de las ideas que han motivado la publicación de la obra que anunciamos. La *Filosofía fundamental* no es copia ni imitación de ninguna filosofía extranjera; no es ni alemana, ni francesa, ni escocesa; su autor ha querido contribuir por su parte a que tengamos también una filosofía española" [126]. La *Filosofía fundamental*, supuesta una conveniente iniciación filosófica la reputamos, lo mismo que *El Criterio* y todos los demás escritos del filósofo vicense, de un gran valor formativo, como que en ella depositó Balmes, en frase de Menéndez y Pelayo, "las más ricas intuiciones de su espíritu" [127].

MIGUEL FLORI, S. I.

BARCELONA (*Sarriá*).

---

122 XVI, 11, 344.
123 IX, 241-260.
124 XIX, 319, 269-341, 400; XVII, 8.
125 *Etudes*, 124, 3 (1910), 598-614,
126 XVI, 11-12.
127 *Estudios de crítica literaria*, ser. 2.ª, p. 41-3 (Madrid, 1912).

DOCTRINAS DISCORDES DE BALMES Y COMELLAS ACERCA DE LA EVIDENCIA

En el prólogo de la *Introducción a la Filosofía, o sea doctrina sobre la dirección al ideal de la ciencia, por don Antonio Comellas y Gluet, Pbro.*, que, sin duda, es una de las mejores obras de Filosofía que en el siglo pasado se publicaron en España, llama la atención una advertencia del Autor referente a Balmes: "A nadie queremos ofender con nuestras apreciaciones y juicios críticos—escribe aquél—. Buscando siempre la verdad y con la mira de cooperar a su triunfo, nos vemos en la precisión de impugnar ciertas doctrinas profesadas por personas a quienes amamos y respetamos en alto grado. De un modo especial sentiríamos en el alma que se nos tuviera por poco afectos al insigne Balmes, a quien alguna vez impugnamos en el presente escrito. Tenemos a Balmes por una de las más legítimas glorias de la España contemporánea, admiramos su ingenio peregrino, leemos con fruición y provecho sus escritos y vamos a orar ante sus cenizas en los claustros de la catedral de Vich cuando visitamos aquella ciudad" [1].

En este estudio me propongo examinar la impugnación de la doctrina de Balmes que hace Comellas; y no es sólo por la natural curiosidad de ver en qué consiste esa disparidad de pareceres y cuál de los dos filósofos tiene razón, curiosidad que en sí es muy legítima, pues se trata de dos ingenios catalanes ambos [2], del mismo siglo [3], sacerdotes uno y otro, y

---

[1] Antonio Comellas y Cluet: *Introducción a la Filosofía, o sea doctrina sobre la dirección al ideal de la ciencia*. Imprenta de la Viuda e Hijos de J. Subirana. Barcelona, 1883.

[2] Balmes, de Vich, y Comellas, de Berga.

[3] Balmes vivió de 1810 a 1848 y Comellas, de 1832 a 1884. No necesito hacer indicaciones bibliográficas sobre la persona y libros de Balmes, porque son muchas y muy conocidas las obras que se han publicado sobre estos temas. De las últimas que han aparecido son los tomos XV y XVI de las *Obras del Padre Casanovas*, que tiene en publicación la Institución Balmesiana, de Barcelona, tomos destinados a estudiar a Balmes, sus obras y su tiempo. Sobre Comellas se ha escrito mucho menos que sobre Balmes. Hay, sin embargo, estudios muy aceptable, como, por ejemplo, el de D. Alberto Gómez Izquierdo intitulado *Un filósofo catalán (Antonio Comellas Cluet)*, 1907, publicado en la revista *Cultura Española* y recogido después en una tirada independiente.

de base y tendencias escolásticas, por lo menos en lo fundamental, es, principalmente, porque tal disparidad de doctrina versa sobre la evidencia en cuanto criterio supremo de verdad y fundamento último de certeza, y es bien notorio que, según escribió el propio Balmes: "En la cuestión de la certeza están encerradas de algún modo todas las cuestiones filosóficas; cuando se la ha desenvuelto completamente, se ha examinado bajo uno u otro aspecto todo lo que la razón humana puede concebir sobre Dios, sobre el hombre, sobre el universo. A primera vista se presenta, quizá, como un mero cimiento del edificio científico; pero en ese cimiento, si se le examina con atención, se ve retratado el edificio entero; es un plano en que se proyectan de una manera muy visible y en hermosa perspectiva todos los sólidos que ha de sustentar [4].

Para proceder con el orden conveniente, dividiré este estudio en tres partes. *Primera*. Exposición de la doctrina de Balmes sobre la evidencia en cuanto criterio supremo de verdad y fundamento último de certeza. *Segunda*. Impugnación de Comellas de varios de los puntos fundamentales de esta doctrina balmesiana. *Tercera*. Indagación de cuál de los dos filósofos está en lo cierto y tiene razón.

I. DOCTRINA DE BALMES SOBRE LA EVIDENCIA EN CUANTO CRITERIO SUPREMO DE VERDAD Y FUNDAMENTO ULTIMO DE LA CERTEZA

Qué es la evidencia

En la *Filosofía elemental* y en el *Curso de Filosofía elemental* trata Balmes de poner en claro lo que es la evidencia.

En el capítulo XV del libro I de la *Filosofía fundamental*, al estudiar los medios de percepción de la verdad, escribe: "La evidencia, suele decirse, es una luz intelectual; ésta es una metáfora muy oportuna y hasta muy exacta si se quiere; pero que adolece del mismo defecto que todas las metáforas, las cuales, por sí solas, sirven poco para explicar los misterios de la Filosofía. Luz intelectual también la encontramos en muchos actos de conciencia. En aquella presencia íntima con que una operación o impresión se ofrece al espíritu, también hay una especie de luz clara, viva, que hiere, por decirlo así, el ojo del alma y no le permite dejar de ver lo que tiene delante. Si, pues, para definir la evidencia nos

[4] *Obras completas del Dr. D. Jaime Balmes, Pbro.* Barcelona, 1925, t. 16, pp. 16-17. *Filosofía fundamental*, l. I, c. I, n. 2.

contentamos con llamarla luz del entendimiento, la confundimos con la conciencia, o a lo menos damos ocasión, con un lenguaje ambiguo, a que otros la confundan. No se crea que me propongo inculpar a los que han empleado la metáfora de la luz como la más adecuada. Porque, en verdad, cuando atendemos a la evidencia para examinar ya su naturaleza, ya sus efectos sobre el espíritu, se nos presenta naturalísimamente bajo la imagen de una luz cuyos resplandores alumbran los objetos para que nuestra alma pueda contemplarlos; pero esto, repito, no es suficiente; y así, aunque no formo el empeño de definirla con exactitud, voy a señalar un carácter que la distingue de todo lo que no es ella. La evidencia anda siempre acompañada de la necesidad y, por consiguiente, de la universalidad de las verdades que atestigua. No la hay cuando no existen las dos condiciones señaladas. De lo contingente no hay evidencia, sino en cuanto está sometido a un principio de necesidad... Que hay en mí un ser que piensa, esto no lo sé por evidencia, sino por conciencia. Que lo que piensa existe, esto no lo sé por conciencia, sino por evidencia. En ambos casos hay certeza absoluta, irresistible; pero en el primero versa sobre un hecho particular contingente; en el segundo, sobre una verdad universal y necesaria... He aquí fijados y deslindados los caracteres de la conciencia y de la evidencia. La primera tiene por objeto lo individual y contingente; la segunda, lo universal y necesario: sólo Dios, fuente de toda verdad, principio universal y necesario de ser y conocer, tiene identificada la conciencia con la evidencia de sí propio" [5].

En pocas palabras: para Balmes la evidencia es la luz intelectual que hace conocer claramente algunas verdades universales y necesarias. No es el conocimiento claro e indudable de la verdad y la realidad de cualquier orden que sea, sino precisamente de verdades universales y necesarias. Expresamente excluye Balmes del campo de la evidencia los fenómenos internos al yo humano que conocemos por la conciencia psicológica, porque en ellos no existen ni necesidad ni universalidad. Por la propia razón habrá que excluir del radio de acción de la evidencia el conocimiento de los fenómenos externos al yo humano que sean contingentes y singulares, aunque el conocimiento de los mismos sea clarísimo e indubitable.

A juicio de Balmes, otra nota, además de las anteriores, distingue a la evidencia de lo que no es ella: "A más de este carácter (de necesidad y universalidad) existe otro que con mayor razón puede llamarse constitutivo (de la evidencia)... y es el que la idea del predicado se halle

[5] BALMES, J.: *Obras completas* t. 16, pp. 150-152. *Filosofía Fundamental*, números 152-154.

contenida en la del sujeto. Esta es la noción esencial más cumplida del criterio de la evidencia inmediata; por la cual se distingue del de la conciencia y del sentido común... También en la evidencia mediata la idea del predicado podría estar contenida en la del sujeto" [6].

Por último, para Balmes la evidencia propiamente está no en la simple aprensión, sino en el juicio, pues escribe: "La evidencia exige relación, porque implica comparación. Cuando el entendimiento no compara no tiene evidencia: tiene simplemente una percepción, que es un puro hecho de conciencia; por manera que la evidencia no se refiere a la sola percepción, sino que siempre supone o produce un juicio. En todo acto donde haya evidencia se encuentran dos cosas: primera, la pura intuición de la idea; segunda, la descomposición de esta idea en varios conceptos, acompañada de la percepción de las relaciones que éstos tienen entre sí... No se dice que una idea es evidente, pero sí un juicio; nadie llama evidente a un término, pero sí a una proposición. ¿Por qué? Porque el término expresa simplemente la idea sin relación alguna, sin descomposición en sus conceptos parciales; y, por el contrario, la proposición expresa el juicio, es decir, la afirmación o negación de que un concepto está contenido en otro, lo que en la materia de que se trata supone la descomposición del concepto total" [7].

En el capítulo I del libro III de la *Lógica*, correspondiente al *Curso de Filosofía elemental*, vuelve Balmes a declarar lo que para él es la evidencia. Comienza repitiendo lo que ya había dicho en la *Filosofía fundamental*, que suele definirse la evidencia diciendo que es la luz con la que vemos ciertas ideas con toda claridad; pero que esta definición tiene el inconveniente de estar hecha con una metáfora. Es preciso examinar más a fondo lo que es la evidencia. Para ello Balmes presenta cuatro juicios: 1.° Tres y dos hacen cinco. 2.° Tres y dos no hacen seis. 3.° Todos los radios de un círculo son iguales. 4.° El diámetro es mayor que el radio. Después analiza por qué son evidentes estos cuatro juicios; y encuentra la razón que busca en que en los juicios afirmativos, el 1.°, el 3.° y el 4.°, la idea del predicado va incluída en la del sujeto, y en el juicio 2.°, que es el negativo, la idea del predicado no está incluída en la del sujeto. De este examen concluye Balmes que "la evidencia debe definirse: la percepción de la identidad o de la repugnancia de las ideas" [8]. El fundamento de toda evidencia está, para Balmes, en el principio de contradicción: el entendimiento tiene evidencia cuando descubre un con-

---

6 BALMES: *Obras completas*, t. 16, pp. 233-234. *Fil. Fundamental*, n. 240.
7 BALMES: *Obras completas*, t. 16, pp. 234-235. *Fil. Fundamental*, n. 241.
8 BALMES: *Obras completas*, t. 20, p. 132. *Lógica*, n. 314.

flicto entre la afirmación y la negación; y así afirma con evidencia porque no puede negar si no es faltando a su propia afirmación, y niega con evidencia cuando no puede afirmar si no es faltando a su propia negación. Cuando se trata de evidencia inmediata, es decir, cuando sin necesidad de reflexión alguna y sólo con entender el sigificado de los términos el entendimiento percibe la identidad o repugnancia de las ideas, es difícil equivocarse. Cuando se trata de evidencia mediata, esto es, cuando para percibir la identidad o repugnancia de las ideas hace falta reflexión y comparación, el riesgo de equivocación es tanto mayor cuanto el discurso que exija la comparación sea más largo e intrincado. De aquí saca Balmes dos reglas. 1.ª Para cerciorarse de que, en efecto, en un juicio existe evidencia inmediata es necesario que con toda claridad y a primera vista se advierta y conozca que el juicio está enlazado con el principio de contradicción. 2.ª Cuando no hay evidencia inmediata es necesario ir siguiendo con suma escrupulosidad los eslabones del raciocinio y no pasar nunca adelante cuando el tránsito no esté justificado por el principio de contradicción [9].

Sintetizando la doctrina que primero en la *Filosofía fundamental* y después en el *Curso de Filosofía elemental* expuso Balmes, puede decirse que para él la evidencia es la luz que hace conocer con claridad al entendimiento la conveniencia o disconveniencia de las ideas necesarias y universales formuladas en un juicio, porque hace ver al entendimiento que la idea del predicado ciertamente está incluída o excluída en la idea del sujeto.

El principio de evidencia.

El principio de evidencia, en cuanto criterio de verdad, le formula Balmes en el capítulo XXII del libro I de la *Filosofía fundamental* en estos términos: "lo evidente es verdadero"; y en cuanto regla aplicable a la práctica, la enuncia así: "la evidencia es seguro criterio de verdad" [10].

Estas fórmulas son preferibles a la de los cartesianos; lo que está comprendido en la idea clara y distinta de una cosa se puede afirmar de de ella con toda certeza; y a la de Kant: el predicado que repugna a un sujeto no le conviene. Y la razón es porque: "Decir que nunca está comprendida en la idea clara y distinta de otra es lo mismo que decir que hay evidencia de que un predicado conviene a un sujeto... Decir que

[9] Balmes: *Obras completas*, t. 20, pp. 132-134. *Lógica*, nn. 317-319.
[10] Balmes: *Obras completas*, t. 16, p. 219. *Fil. Fundamental*, n. 219.

una cosa se puede afirmar de otra con toda certeza es lo mismo que decir la cosa es verdadera, y de esto podemos estar completamente seguros... La expresión: el predicado que repugna a un sujeto equivale a esta otra: cuando de la idea del sujeto se ve con claridad excluído el predicado, la que a su vez es igual a ésta: la exclusión o repugnancia entre el sujeto y el predicado es evidente. No le conviene, significa lo mismo que es verdadero que no le conviene; y como estas fórmulas tienen dos valores, uno para los casos afirmativos, otro para los negativos... se puede decir con la misma razón: el predicado contenido en la idea del sujeto le conviene" [11]. Diciendo lo mismo la fórmula del principio de evidencia enunciada por Balmes que la de los cartesianos y la de Kant, aquélla tiene la ventaja de lograrse con ella mayor sencillez y más generalidad que con éstas.

El principio de evidencia no es evidente ni demostrable y de su legitimidad nos consta por otros motivos

Fijados los términos en los que debe enunciarse el principio de evidencia, Balmes indaga si en él existe evidencia; y, aunque parezca paradójico, asegura que el principio de evidencia no es evidente.

En efecto: "Este principio, puesto en forma más sencilla, es el que sigue: lo evidente es verdadero. Yo digo que esta proposición no es evidente. ¿Cuándo es evidente una proposición? Cuando en la idea del sujeto vemos el predicado; esto no sucede aquí. Evidente es lo mismo que visto con claridad, que ofrecido al entendimiento de una manera muy luminosa. Verdadero es lo mismo que conformidad de la idea con el objeto. Pregunto ahora: Por más que se analice esta idea, visto con claridad, ¿se puede descubrir esta otra: conforme con el objeto? No. Se da aquí un salto inmenso: se pasa de la subjetividad a la objetividad, se afirma que las condiciones subjetivas son reflejo de las objetivas, se hace el tránsito de la idea a su objeto, tránsito que constituye el problema más trascendental, más difícil, más obscuro de la filosofía. Vea, pues, el lector si he dicho con fundamento que no era una paradoja esta aserción el principio de la evidencia no es evidente" [12].

El principio de evidencia no es evidente porque no tiene el predicado incluído en la idea del sujeto: luego no es un axioma. Pero el principio de evidencia tampoco es demostrable; porque toda demostración ha de par-

[11] Balmes: *Obras completas*, t. 16, pp. 218-219. *Fil. Fundamental*, nn. 217-219.
[12] Balmes: *Obras completas*, t. 16, p. 220. *Fil. Fundamental*, l. I, c. 22, n. 220.

tir de principios evidentes, y consiste en deducir de ellos consecuencias evidentemente enlazadas con los mismos: luego toda demostración supone la legitimidad de la evidencia. La demostración del principio de evidencia implicaría, por consiguiente, una petición del principio de evidencia. El principio de evidencia no es, pues, un teorema.

El principio de evidencia no es evidente ni demostrable; y, no obstante, es principio fundamental y verdaderamente indispensable, ya que reúne los tres requisitos precisos para ello: primero, no se apoya en ningún otro principio, y por esto no puede ser demostrado; segundo, si él desaparece y cae, desaparecen y caen también todos los demás principios, incluso el de contradicción, porque la verdad de todos estos principios nos es conocida por evidencia, y, consiguientemente, todos ellos suponen y se fundan en la legitimidad de la evidencia; y tercero, admitido el principio de evidencia se puede argüir victoriosamente a quien niegue cualquiera otro principio evidente diciéndole así: según usted, lo evidente es verdadero; el principio de contradicción, v. gr., que usted niega, es evidente, luego es verdadero.

Tenemos que el principio de evidencia no es ni evidente ni demostrable; pero que es principio fundamental y necesario para que permanezcan y subsistan todos los demás principios evidentes, y que merced al principio de evidencia puede reducirse y convencer de manifiesta falsedad a quien niegue cualquiera de los principios evidentes. Pues bien, ¿de dónde nace esta tan gran anomalía? ¿En que se funda la legitimidad del principio de evidencia?

"El principio de evidencia, escribe Balmes en el cap. XXII del libro I de la *Filosofía fundamental,* no expresa ninguna verdad objetiva y, por consiguiente, no es demostrable; no es un simple hecho de conciencia, porque expresa la relación del sujeto al objeto y, por consiguiente, no puede limitarse a lo puramente subjetivo; es una proposición que conocemos por acto reflejo y que expresa la ley primitiva de todos nuestros conocimientos objetivos. Estos se fundan en la evidencia y así lo experimentamos; pero cuando el espíritu se pregunta: ¿Porqué debes fiarte de la evidencia?, no puede responder otra cosa sino que lo evidente es verdadero. ¿En qué se funda esta proposición? Ordinariamente, en nada: se conforma a la misma sin haber pensado nunca en ella; pero si se empeña en reflexionar, encuentra tres motivos para asentir a la misma. Primero, un irresistible instinto de la naturaleza. Segundo, ver que no admitiendo la legitimidad del criterio de evidencia se hunden todos sus conocimientos y le es imposible pensar. Tercero, el notar que, admitido este criterio, todo se pone en orden en la inteligencia;

que, en vez de un caos, halla un universo ideal con trabazón admirable, y se siente con los medios necesarios para raciocinar y construir un edificio científico con respecto al universo real del que tiene conocimiento por la experiencia" [13].

Más adelante y en el capítulo XXIII del libro I de la propia obra, la *Filosofía fundamental,* Balmes aclara más los motivos por los que juzga legítimo el principio de evidencia. He aquí sus palabras: "La conciencia nos dice que vemos la idea de una cosa contenida en la de otra; hasta aquí no hay más que apariencia; la fórmula en que podría expresarse el testimonio sería: *me parece,* designándose un fenómeno puramente subjetivo. Pero este fenómeno anda acompañado de un instinto intelectual, de un irresistible impulso de la naturaleza, el cual nos hace asentir a la verdad de la relación, no sólo en cuanto está en nosotros, sino también en cuanto se halla fuera de nosotros, en el orden puramente objetivo, ya sea en la esfera de la realidad o de la posibilidad. Así se explica cómo la evidencia se funda en la conciencia, no identificándose con ella, sino estribando sobre la misma como en un hecho imprescindible, pero encerrando algo más: a saber, el instinto intelectual que nos hace creer verdadero lo evidente" [14].

El fundamento de la legitimidad del criterio y del principio de evidencia está, por consiguiente, según Balmes, en un instinto intelectual y natural irresistible que interiormente nos fuerza a admitir como verdadero lo que vemos evidentemente; y en que advertimos que es nececesario admitir la legitimidad de la evidencia si no han de perecer todos los conocimientos y si se pretende ordenar el mundo intelectual y tener medio de poder raciocinar científicamente.

Ese instinto intelectual, por medio del cual la naturaleza nos obliga a tener por verdadero lo evidente, es para Balmes el sentido común, el cual es una inclinación natural de nuestro espíritu, que nos hace asentir a ciertas verdades, que ni son atestiguadas por la conciencia ni demostradas por la razón; pero que resultan necesarias a todos los hombres para satisfacer las necesidades de las vidas sensitiva, intelectual y moral.

Ese instinto intelectual, el sentido común, para Balmes es criterio absoluto e infalible de verdad si reúne los cuatro requisitos o condiciones siguientes: Primero, ser de todo punto irresistible, de manera que el hombre, ni aun con la reflexión, pueda resistirle ni despojarse de él. Segundo, ser absolutamente cierto para todo el linaje humano. Tercero,

---

[13] BALMES: *Obras completas,* t. 16, pp. 222-223. *Fil. Fundamental,* n. 224.
[14] BALMES: *Obras completas,* t. 16, p. 228. *Fil. Fundamental,* n. 232.

poder sufrir el examen de la razón. Cuarto, tener por objeto la satisfacción de alguna gran necesidad de la vida sensitiva, intelectual o moral [15].

En el *Curso de Filosofía elemental* vuelve Balmes a tratar del fundamento de la evidencia y repite la doctrina que había expuesto en la *Filosofía fundamental*. En efecto:

En el capítulo I del libro III de la *Lógica*, al tratar de los criterios, escribe: "El criterio de la evidencia se funda también en el testimonio de la conciencia combinado con el instinto intelectual; no sólo creemos que las cosas nos parecen tales, sino también que son tales como nos parecen. Nos parece que un círculo no puede ser un triángulo, pero no nos limitamos a la afirmación de la apariencia, sino que afirmamos que, en realidad, prescindiendo de toda apariencia interior, un círculo no puede ser un triángulo. Nos parece que una cosa no puede ser y no ser a un mismo tiempo; pero nuestro asenso no se limita al *parece*, se extiende a la cosa misma, y estamos seguros de que en realidad, prescindiendo de nuestro entendimiento, no se verificará nunca que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo, porque no puede verificarse. El testimonio de la conciencia se limita al *parece*. ¿Por qué, pues, pasamos de la apariencia a la realidad? ¿Por qué atribuímos un valor objetivo a nuestras ideas? ¿Por qué no las miramos como hechos puramente subjetivos a los cuales las cosas puedan conformarse o no conformarse? Por el instinto intelectual, por ese impulso irresistible del cual no podemos señalar ninguna razón, ni de conciencia, ni de evidencia, ni de ninguna clase, so pena de proceder hasta la infinito. Así me parece, así es y no puede ser de otra manera. ¿Por qué? Por tal razón. Y esta razón ¿en qué se funda? En otra apariencia; por manera que siempre vamos a parar a nuestro interior, a un hecho puramente subjetivo, sin que podamos señalar otro título que nos autorice para hacer tránsito del sujeto al objeto, sino el de que a esto nos hallamos forzados por la naturaleza" [16].

En el capítulo XIV de la *Ideología pura*, estudiando la certeza, dice: "El asenso a lo evidente puede ser considerado como un hecho de conciencia en cuanto se refiere al orden puramente interno; pero es de notar que cuando creemos lo evidente no sólo estamos seguros de que asentimos, sino de que es verdad aquello a que asentimos, aunque esté fuera de nosotros. Luego la evidencia se extiende más allá del testimonio de la conciencia y no puede apoyarse en éste solo. Infiérese de lo dicho que, aun en las verdades de evidencia intrínseca, es necesario llegar a

[15] BALMES: *Obras completas*, t. 16, p. 324. *Fil. Fundamental*, n. 327.
[16] BALMES. *Obras completas*, t. 20, pp. 136-137. *Lógica*, n. 323.

esa ley primitiva y necesaria del espíritu humano, la cual le obliga a dar en ciertos casos su asenso con toda seguridad, sin que a ello pueda resistirse de ningún modo" [17]. "La evidencia, o sea la visión intelectual de que una idea está contenida en otra, es también fuente de infalible certeza. A tener por legítimo este criterio nos obliga: la naturaleza, que no nos permite dudar de lo evidente; la razón, que se ve destruída y hasta convertida en un absurdo si no puede fiarse de la evidencia, y, por fin, el testimonio de todos los hombres, quienes disputan sobre la evidencia de tal o cual cosa, pero nunca dudan de que se deba asentir a la evidencia" [18].

En la última parte del *Curso de Filosofía elemental,* destinada a la *Historia de la Filosofía,* al tratar de las doctrinas de Jacobi (1776-1828), torna Balmes a presentar sus enseñanzas sobre el fundamento de la evidencia: "Es indudable—dice—que en los procedimientos racionales lleguemos al fin a principios evidentes por sí mismos que no podemos demostrar; que, además, asentimos a ciertas verdades por un impulso anterior a la luz de la evidencia; que el conocimiento de las grandes verdades sobre Dios, sobre nuestro destino, sobre la moral, se halla acompañado en nosotros de sentimientos que nos inclinan a abrazarlas; creemos instintivamente en la legitimidad de nuestras facultades mentales, independientemente de las demostraciones filosóficas" [19].

II. DOCTRINA DE COMELLAS SOBRE LA EVIDENCIA EN CUANTO CRITERIO SUPREMO DE LA VERDAD Y FUNDAMENTO ULTIMO DE LA CERTEZA

La evidencia es criterio supremo de verdad y fundamento último de certeza.

En el tercero de los libros de la *Introducción a la Filosofía, o sea doctrina sobre la dirección al ideal de la ciencia,* libro en el que se estudia la "síntesis incoada de lo real con lo ideal", Comellas trata de la evidencia como criterio de verdad y principio de certeza. He aquí la doctrina que expone:

El criterio supremo de verdad se halla en la evidencia objetiva. Unas veces en la evidencia de los objetos conocidos. Al ver con nuestros ojos

---

17 Balmes: *Obras completas,* t. 21, p. 173. *Ideología pura,* n. 186.
18 *Loc. cit.,* p. 174, n. 188.
19 Balmes: *Obras completas,* t. 22, p. 263. *Historia de la Filosofía,* n. 340.

una mesa, por ejemplo, conocemos que la mesa existe; y asentimos firmemente, con certeza, a dicha verdad. Al ver, con el entendimiento, que la causa es superior al efecto, conocemos esta verdad; y asentimos también firmemente, con certeza, a esa misma verdad. En todos estos casos tenemos evidencia del objeto; éste se presenta a nuestra visión con completa claridad, y nos hace conocer la verdad y determina en nosotros un asentimiento firme, cierto, a la verdad conocida y vista. Otras veces la evidencia no está de modo directo e inmediato en un objeto visto por nosotros, porque éste no ha sido visto por nosotros, sino que ese mismo objeto, pero en cuanto visto por otro sujeto distinto de nosotros y de ciencia y veracidad, es quien nos atestigua e informa de cómo es el objeto, y nos hace conocer la verdad, produciendo también en nosotros asentimiento firme, cierto, a tal verdad.

La evidencia es criterio objetivo-subjetivo de verdad. Es criterio objetivo: porque es el mismo objeto haciéndose conocer claramente, bien de modo directo e inmediato, bien de modo indirecto y mediato. Es criterio subjetivo: porque es la visión o percepción clara de un objeto por un sujeto. La evidencia es también criterio de verdad intrínseco al sujeto cognoscente: porque es el mismo objeto del conocimiento verdadero y cierto, no es algo extrínseco al acto del conocimiento.

Que la evidencia sea el criterio supremo de la verdad y el fundamento último de la certeza, consta por varios medios o razones:

1.° Así lo testifican los hombres todos. El sabio y el ignorante, para dar la razón última de por qué sostienen una cosa, dicen que es porque la han visto; y aseguran que algo es verdad también porque lo han visto. Todos prestamos como razón de nuestro asentimiento al testimonio ajeno el hecho de que el que testifica dice la verdad. Todos los hombres están convencidos de que la evidencia distingue la verdad del error y de que es la razón del asenso cierto que prestamos a la verdad.

2.° La observación y la experiencia prueban que cuando no poseemos evidencia plena respecto a la verdad de algo asentimos más o menos a ello cuanto nuestro conocimiento de esa verdad se aproxima más o menos a la evidencia. Si la verdad de algo está muy oscura y dudosa suspendemos el asenso; y si la verdad casi nos resulta evidente, le damos muy próximo a la certeza. Todo esto prueba que para nosotros la evidencia es señal de la verdad y base y motivo de certeza.

3.° Si la evidencia no fuera criterio de la verdad y base de la certeza, no tendríamos criterio de la verdad ni base de la certeza; porque no hay ninguno que en esto aventaje a la evidencia. Luego de no admi-

tir que la evidencia es criterio supremo de verdad y fundamento último de certeza, caeríamos en el escepticismo universal.

4.° Si nuestras facultades perciben un objeto, alcanzan éste; luego ese objeto existe, es una realidad. Decir que algo es percibido o visto y que, sin embargo, no existe, es una contradicción manifiesta. Luego la percepción o visión de un objeto nos hace conocer la verdad del mismo, y nos mueve a asentir razonablemente a la verdad de la existencia del objeto.

Esta doctrina sobre la evidencia como criterio de verdad y fundamento de la certeza está en perfecta armonía con leyes admirables que imperan en el universo, como son la ley triádica de tesis, antítesis y síntesis; la ley, también triádica, de transformación o comunicación, adquisición y unión; y nos hace conocer una parte de la belleza encantadora que resplandece en el mundo [20].

Por lo expuesto se ve que lo evidente es verdadero, según anuncia el principio de evidencia. Pero este principio de evidencia, ¿es evidente?

El principio de evidencia es evidente.

"El principio de evidencia, consignado en esta proposición: lo evidente es verdadero, es evidente—escribe Comellas—. La inteligencia, al mirar este objeto, lo evidente, cosa vista, ve que es algo real; y como la la verdad consiste en la realidad, ve que lo evidente es verdadero. Un objeto visto es un objeto alcanzado o aprehendido por cierta facultad cognoscitiva; y mal pudiera serlo si no existiese, si no fuera una realidad. Como la inteligencia ve todo esto, ve también que un objeto visto es algo real, o lo que es lo mismo, ve que lo evidente es verdadero. Así resulta que el principio de evidencia es evidente" [21].

Y esta verdad que, según el raciocinio anterior, siempre lleva en sí lo evidente, ¿es objetiva o es subjetiva? "La verdad de que se trata en el principio de evidencia es la objetiva. Para convencerse de esto no hay más que fijarse en la fórmula de dicho principio. Lo evidente es verdadero; aquello respecto de lo cual hay evidencia, el objeto visto, es verdadero. Aquí la verdad se refiere al objeto, es la que se encuentra en éste, es la objetiva, la que consiste en la realidad. No se trata de la verdad del principio de evidencia, del juicio contenido en él, que es una

---

[20] Comellas: *Introd. a la Filosofía...*, l. 3, c. 3.
[21] Comellas: *Introducción a la Filosofía*, l. 3, c. 4, § 1, p. 222.

cosa subjetiva, sino de la del objeto sobre el cual recae este juicio. No se dice que haya conformidad entre este principio y la realidad; lo que se afirma es que tiene realidad el objeto que se ha visto" [22].

No es admisible la opinión de Balmes, que afirma que el principio de evidencia no es evidente.

Conforme con esta doctrina, Comellas rechaza la opinión de Balmes antes expuesta, según la cual el principio de evidencia: lo evidente es verdadero, no es evidente. Comellas copia el texto balmesiano, ya transcrito por nosotros, y luego escribe así: "Balmes, no obstante su privilegiada inteligencia, ha confundido la verdad subjetiva con la objetiva, entendiendo la verdad en sentido de realidad. A causa de esta confusión parece haber limitado lo evidente a juicios y proposiones, porque en éstas y en aquéllos es donde se encuentra la verdad del sentido de conformidad con el objeto. Aun cuando la evidencia se refiera a juicios y proposiciones, la verdad de lo evidente ha de entenderse en sentido objetivo. En una proposición podemos considerar tres cosas: el juicio o la locución mental; la exposición de este juicio o la locución externa; y lo expresado con el juicio y la locución externa, o sea el contenido de la proposición. Cuando decimos que una proposición es evidente, queremos significar no que haya evidencia del juicio o de la locución externa, que son cosas subjetivas, sino que la hay del contenido de la proposición o de lo expresado por ella, lo cual es cosa objetiva. De manera que decir: una proposición evidente es verdadera, equivale a decir: el contenido evidente de esta proposición es verdadero. Si calificamos de evidente esta proposición: el todo es mayor que una de sus partes, no nos referimos ni al juicio ni a la locución externa, sino a lo expresado por ella, a esta propiedad que tiene el todo de ser mayor que una de sus partes. Esta cosa expresada, este contenido, no es una cosa subjetiva; es algo que se encuentra y se ve en el objeto. Por tanto, la verdad de una proposición evidente viene a reducirse a la verdad del contenido evidente de una proposición, a la verdad de una cosa objetiva vista. De donde resulta que aquella verdad ha de entenderse en sentido objetivo. Quien examine el principio de evidencia del modo que lo hemos hecho nosotros en el párrafo anterior, ha de encontrarle evidente en sentido objetivo, verá que al afirmar aquel principio no se hace un tránsito de la idea a su objeto, sino del objeto a su

---

[22] L. c., p. 222.

realidad. Se considera al objeto en cuanto tiene el carácter de término de un acto de visión, se ve su realidad y se afirma diciendo que lo evidente es verdadero. El sujeto no pasa de sí al objeto, sino del objeto a la realidad de éste" [23].

Tampoco es admisible la opinión de Balmes, que afirma que el principio de evidencia está limitado a los juicios y proposiciones.

Comellas rechaza asimismo la opinión de Balmes: la evidencia se halla sólo en los juicios; y, consiguientemente, el principio de evidencia: lo evidente es verdadero, se refiere sólo a la evidencia de los juicios: "El principio de evidencia—escribe—no está limitado a juicios o proposiciones. Así se desprende de la fórmula de este principio, la que es general y no encuentra limitación alguna. No se dice ésta o aquélla cosa evidente, sino lo evidente y, por lo tanto, todo aquello que tenga este carácter. Además, como en este principio se trata de la verdad de lo evidente, y ésta no se encuentra en una sola clase de dichos objetos, sino en todos ellos, no había motivo para excluir ninguno de tales objetos, antes se les había de incluir a todos en el principio. Así, pues, el principio de evidencia comprende todas las cosas evidentes, cualquiera que sea su clase, ya sean proposiciones, ya hechos, ya sustancias o accidentes conocidos por un acto de visión" [24].

Lo percibido es verdadero

Para Comellas, así como lo evidente es verdadero, también lo es lo percibido, la aprensión de los objetos por el sentido del tacto, aunque la evidencia y la percepción son cosas distintas; y, consiguientemente, se puede formular un principio análogo al de evidencia y decir: lo percibido es verdadero. Y aun se puede formular otro principio más general que los dos anteriores, que hemos llamado de evidencia y de percepción, y decir: lo aprendido, esto es, lo alcanzado con la visión o percepción o evidencia es verdadero. Este último principio es el de evidencia objetiva. La evidencia objetiva equivale a la aprensión objetiva, bien se realice ésta por la percepción, bien por la visión evidente.

Comellas distingue dos clases de conocimiento: conocimiento que es

[23] Comellas: *Introducción...*, pp. 223-224.
[24] Comellas: *Introducción...*, p. 222.

aprensión y conocimiento que es locución. Si en mi exterior veo un cuadro o advierto en mi interior mis propios actos, entonces poseo conocimiento de aprensión. Si mentalmente digo cuadro o ante mí hay un cuadro, entonces tengo un conocimiento de locución. Después del conocimiento de aprensión y del de locución primitivos, el entendimiento puede seguir produciendo nuevos actos cognoscitivos de aprensión y de locución viendo el contenido del objeto de la aprensión o locución primitivas, y afirmando en nuevas aprensiones y locuciones lo que en tal objeto va contenido. Al conocimiento de locución siempre ha de precederle, al menos con prioridad de orden, el de aprensión. Un conocimiento de aprensión puede existir sin el de locución; pero un conocimiento de locución no puede existir sin el de aprensión.

"Consistiendo el criterio de verdad en la evidencia o aprehensión objetiva—escribe Comellas—, se le encuentra ya en el acto primero y fundamental del conocimiento humano. De semejante orden proviene que este conocimiento sea razonable. Lo es la primera clase de actos de nuestro conocimiento, porque nada puede ser más razonable que la evidencia misma. Lo es también la segunda clase, la locución mental, porque con ella se expresa lo mismo que se ha visto; se da asenso en virtud de la evidencia. No sucedería lo mismo a ser diferente el orden de nuestros conocimientos. La primera clase, si no fuese el conocimiento de aprehensión, no sería razonable por su evidencia. Tampoco lo sería porque se fundase en una evidencia anterior, puesto que ella, siendo la primera, no sigue a otra precedente. Parece que no se podría fundar más que en un instinto, el cual también se encuentra en los seres irracionales" [25].

Fundamento de la legitimidad del principio de evidencia.

Así, pues, el porqué de nuestro asenso a lo evidente no es, para Comellas, el que nos fuerce a asentir un instinto natural ciego; es que es enteramente razonable al esentir a aquello cuya realidad vemos conscientemente. Comellas no está conforme con Balmes, quien funda en último término la legalidad del criterio de evidencia en la conciencia, en el sentido común, en la inclinación natural o irresistible de nuestro espíritu a dar su asentimiento a ciertas verdades que, aunque no están atestiguadas por la conciencia psicológica, ni demostradas por la razón, son, no obstante, indispensables al hombre para satisfacer necesidades de la vida sensitiva, intelectual o moral.

---

25 Comellas: *Introducción...*, p. 227.

Comellas tampoco está de acuerdo con Balmes en que la evidencia se halle inseparablemente unida con la conciencia; y defiende que puede existir evidencia sin haber conciencia de tal evidencia, esto es, sin la reflexión mental que nos atestigüe que vemos la idea de una cosa contenida en la idea de otra. Cuatro son las razones que ofrece Comellas para defender esta doctrina:

1.ª No cabe duda, y lo observamos y comprobamos en nosotros mismos, que conocemos evidentemente multitud de objetos que no advertimos que los estamos conociendo con evidencia. Por la limitación del conocimiento humano, cuanto más intensamente actúa éste en una dirección determinada, en este caso en la visión de lo que es claro y evidente, menos actúa en otra dirección, aquí en la reflexión sobre el acto anterior. Por eso Comellas escribe: "Podré, obrando en sentido directo contemplar con la inteligencia el contenido de un objeto abstracto, tener evidencia intelectual de ese conocimiento y, a la vez, carecer del acto reflejo correspondiente, del acto de conciencia relativo a dicha evidencia intelectual" [26].

2.ª La evidencia puede ser considerada como hecho y como criterio; y tanto como hecho cuanto como criterio, puede existir la evidencia sin el acto reflejo de la conciencia o percepción de la propia evidencia.

Como hecho, la evidencia consiste en ver en el objeto abstracto su contenido total o parcial. Los elementos que incluye en sí la evidencia como hecho son tres: el objeto abstracto, la visión del mismo y el contenido total o parcial de aquel objeto. Ni el conjunto de estos tres elementos, ni cada uno de ellos de por sí llevan consigo la conciencia o percepción de la evidencia intelectual. Luego ésta puede existir sin el acto de evidencia sobre la propia evidencia.

El objeto abstracto supone una percepción interna o externa y un acto abstractivo de locución mental. Ambos actos son, ciertamente, posibles sin el acto reflejo de la conciencia psicológica. La visión intelectual del objeto abstracto sólo implica en sí este objeto y su relación con el entendimiento; luego es posible sin que, por la reflexión, nos demos cuenta de que estamos viendo intelectualmente el objeto abstracto. El contenido del objeto abstracto, término de la visión intelectual, exige, indudablemente, el hecho de la visión intelectual y la terminación de ésta en aquel contenido, que es el término de la visión intelectual; pero, ciertamente, no incluye en sí la advertencia o conciencia psicológica de

---

[26] COMELLAS: *Introducción...*, p. 282.

la existencia de tal visión intelectual. La totalidad de los tres elementos susodichos: objeto, visión y contenido de aquél, son posibles sin la existencia del acto reflejo de la conciencia psicológica; porque los tres van incluídos en el contenido del objeto abstracto como término de la visión intelectual, pues este contenido supone el objeto y la visión del mismo; luego si él es posible sin el acto reflejo de la conciencia psicológica, también lo es la totalidad de los elementos de que tratamos: objeto, visión y contenido del objeto.

En cuanto criterio de verdad, la evidencia deberá ir inseparablemente unida a la conciencia de la misma en el caso de que sin la conciencia de tal evidencia, ésta no puede ser medio adecuado para llevarnos al conocimiento de la verdad; pero en el caso contrario, es decir, si la evidencia puede ser medio adecuado para llevarnos al conocimiento de la verdad aunque no se dé conciencia psicológica en el sujeto cognoscente de la existencia en él de tal evidencia, ésta podrá ser criterio de verdad aunque no exista conciencia respecto a ella. Ahora bien; es indudable que si vemos una cosa contenida en otra, esto es, si conocemos algo con evidencia, aunque no tengamos conciencia de tal visión, sabemos que ese contenido es verdad. Luego la evidencia como criterio de verdad puede existir sin que exista conciencia psicológica de esa evidencia.

3.ª La doctrina de Balmes es inconsecuente. "Si la evidencia intelectual—escribe Comellas—no basta para hacernos conocer la verdad y asentir a ella, ¿podrá bastar la conciencia? Creemos que no. La conciencia es perfección que recae sobre nosotros mismos; la evidencia intelectual es visión del contenido de un objeto abstracto. La visión no es, respecto de dicho contenido, menos poderosa que la percepción respecto de su objeto. Así la una como la otra son aprehensión de alguna cosa; y por esto cada una de por sí basta para hacernos conocer la verdad de su objeto y llevarnos a asentir al mismo. Quien niega esta fuerza a la evidencia intelectual, para ser consecuente, ha de negarla también a la conciencia. Según Balmes, el impulso natural irresistible y la conciencia son los dos criterios fundamentales, toda vez que de la combinación de ambos nacen todos los demás. Si el criterio de evidencia intelectual se funda en la inclinación irresistible, en ésta habrá de fundarse también el de conciencia, puesto que este último no lleva ventaja al primero. No habrán de ser dos los criterios fundamentales, sino uno solo, el de la inclinación irresistible; habrá de aceptarse pura y simplemente la doctrina de la escuela escocesa" [27].

---

27. COMELLAS: *Introducción...*, pp. 283-284.

III. ¿CUAL DE AMBAS DOCTRINAS, LA DE BALMES O LA DE COMELLAS, ESTA EN LO CIERTO?

Como se ve por la exposición anterior, la disparidad de opiniones entre Balmes y Comellas, respecto de las cuestiones relacionadas con la evidencia, versa sobre los cuatro extremos siguientes: 1.° El principio de evidencia, ¿es evidente? 2.° La evidencia, ¿corresponde únicamente a los juicios y proposiciones? 3.° El fundamento último de la legitimidad de la evidencia, ¿es el sentido común, esto es, una fuerza natural e irresistible que nos hace asentir ciegamente a ciertas verdades? 4.° La evidencia, ¿va inseparablemente unida a la conciencia psicológica de la misma?

Es natural que, después de conocer las opiniones opuestas de ambos filósofos catalanes y los fundamentos en que uno y otro se apoyan para pensar como piensan, tratemos de averiguar quién de ellos tiene razón. Y esto no porque yo me considere con fundamento para erigirme en juez y en cuanto tal superior, de tan insignes varones, sino porque la verdad de suyo es clara y perceptible, y al fin se impone a quien tenga inteligencia. Si examinamos con atención y esmero la verdad no nos será imposible, ni aun difícil, conocer si es Balmes o Comellas quien en este caso la posee. Y conocido dónde está la verdad yo lo diré claramente, aunque tenga que contradecir a Balmes o a Comellas, porque esto es lo que procede si se ha de obrar racional y filosóficamente; que, según escribió Santo Tomás de Aquino: "Quamvis universaliter ratione pertinente ad omnes homines, veritas sit praeferenda amicis, specialiter tamen hoc oportet facere philosophos, qui sunt professores sapientiae, quae est cognitio veritatis" [28].

El principio de evidencia: lo evidente es verdadero, ¿es evidente?

Ante todo, para proceder adecuadamente, debemos fijar previamente con precisión el significado exacto de los términos que intervienen en esta cuestión: verdad y evidencia.

La verdad, en cuanto concepto genérico que comprende en sí las tres especies de verdades que distinguen los filósofos: lógica o formal, metafísica o trascendental y moral o del significado, importa "adaequationem quamdam rei et intellectus", según enseña Santo Tomás de

[28] *Stus Thomas, in X libros Ethicorum ad Nic.*, l. 1, lect. 6.

Aquino [29]. La razón formal o esencia de la verdad consiste en una adecuación o conformidad entre algo, que es distinto según la distinta especie de verdad de que se trate, y el entendimiento, que siempre es elemento que entra en tal relación. En la verdad lógica o del conocimiento la relación tiene por sujeto al entendimiento y por término a las cosas o seres conocidos; y en sí ella es la relación de adecuación o conformidad entre el entendimiento que conoce y las cosas conocidas, en cuanto que aquél conoce a éstas tal como ellas son en sí [30]. En la verdad metafísica o trascendental la relación tiene por sujeto a las cosas, a los seres y a todo ser, pues ella es un atributo trascendental del ser, que conviene siempre a todo y a sólo el ser, y por término tiene el entendimiento; y en sí misma es la relación de adecuación o conformidad entre el ser, que es cognoscible, y el entendimiento, que es cognoscitivo, en cuanto que el ser puede producir en el entendimiento especulativo un conocimiento exacto y cabal de su entidad, y el mismo ser se adecua y conforma con su respectiva idea arquetipa existente en el entendimiento práctico de quien depende el ser conocido [31]. La verdad trascendental o metafísica es, pues, la adecuación del ser y el entendimiento fundada en la cognoscibilidad e inteligibilidad del ser [32], o en ser el mismo ser copia fiel de su respectiva idea arquetipa. En la verdad moral o del significado, el sujeto de la relación son las palabras y demás signos de expresión de las ideas, y el término, el entendimiento, las ideas o conocimientos intelectuales expresados por tales signos; y en sí la verdad moral es la adecuación o conformidad entre la palabra, el signo, y lo que se significa por tal medio, el pensamiento, las ideas y juicios del entendimiento.

La verdad corresponde, pues, a los conocimientos intelectuales, a las cosas y a los signos y palabras: todos ellos son verdaderos; pero no lo

---

29 *Summa Theologica*, 1. q. 16, a. 1 y 2. *De veritate*, q. 1, a. 1, etc.

30 "Veritas invenitur in intellectu secundum quod rem aprehendit ut est". (*Summa Theologica* 1, q. 16, a. 4. *Summa contra gentiles*, l. 1, cap. 5.)

31 "Consideramdum autem quod aliqua res comparatur ad intellectum dupliciter. Uno quidem modo sicut mensura ad mensuratum, et sic comparantur res naturales ad intellectum speculativum humanum. Et ideo intellectus dicitur verus secundum quod conformatur rei, falsus autem secundum quod discordat a re. Res autem naturalis non dicitur esse vera formaliter per comparationem ad intellectum nostrum... sed effective, in quantum scilicet natae sunt facera de se veram vel falsam existimationen... Alio autem modo res comparantur ad intellectum sicut mensuratum ad mensuram, ut patet in intellectu practico, qui est causa rerum. Unde opus artificis dicitur esse verum in quantum attingit ad rationem artis, falsum vero in quantum deficit a ratione artis. Et quia omnia entia naturalia comparantur ad intellectum divinum sicut artificiata ad artem, consequens est ut quaelibet res dicatur esse vera secundum quod habet propriam formam secundum quam imitatur artem divinam." (Santo Tomás, in *Periherm*, de Aristóteles. 1. 1, lect., 3, nn. 7-8. *De Veritate*, q. 1, a. 2. *Sum. Theol.*, 1 q. a. 1 etc.

32 "Sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens ita verum comparationem ad intellectus", dice Santo Tomás de Aquino.

son del mismo modo. Por esto, la verdad no es término unívoco; no se aplica según idéntica razón a los conocimientos intelectuales, a las cosas y a los signos y palabras; es término análogo, es decir, se aplica a los conocimientos, a las cosas y a las palabras según una razón en parte idéntica y en parte diversa. Y es término análogo con analogía de atribución o proporción, diciéndose verdaderos principalmente y por sí los conocimientos intelectuales, las ideas o pensamientos; y las cosas y palabras, por orden o habitud a las ideas o conocimientos, las cosas en cuanto que pueden producir conocimiento o ideas verdaderos y las palabras y signos en cuanto que pueden expresar aquellos conocimientos e ideas [33].

La palabra castellana "evidencia" procede, sin duda, de la latina *evidentia;* la cual viene de *evidens*, vocablo compuesto de la preposición *e* y del verbo *video*. Conforme con este origen etimológico, la palabra castellana "evidencia" significa conocimiento claro, perspicuo. Propiamente, y según la etimología, evidencia es el conocimiento ocular, el realizado por el sentido de la vista; y como éste es el más perspicuo y claro de todos los sentidos externos, en sentido metafísico se denominó evidente a todo conocimiento claro y perspicuo, sea cual fuere la facultad cognoscitiva que le adquiera. Así decimos, v. gr., evidentemente veo un árbol; evidentemente oigo que me llaman; evidentemente palpo esta mesa; evidentemente conozco que es imposible que algo sea y no sea simultáneamente... Aconteció con la palabra "evidencia" lo que con la palabra "visión", la cual, como advierte Santo Tomás de Aquino, primero se usó para significar el acto propio del sentido de la vista y después se extendió a los actos de los demás sentidos y al conocimiento intelectual; y así decimos, por ejemplo, ve cómo sabe la miel, es decir, qué gusto tiene; ve cómo el agua hirviendo es caliente, esto es, conoce por el tacto que el agua hirviendo tiene calor; los limpios de corazón son bienaventurados porque verán a Dios, esto es, porque conocerán intuitiva y claramente al Señor... [34].

---

[33] Véase lo que Santo Tomás de Aquino expone en los lugares siguientes: *De veritate*, q. 1 a. 2. *Summa Theologica*, 1, q. 16, a. 1. En l. 1, *Sententiarum*, dist. 19; q. 5 a 1, etc.

[34] Sobre el origen y el significado de la palabra latina *evidentia*, CICERÓN escribe lo siguiente: "Antipatrumque Stoicum, qui multus in eo fuisset, reprehendebant: nec definiri aiebant necesse esse quid esset cognitio, aut perceptio, aut si verbum e verbo volumus, comprehensio quam καταλήψιν illi vocant: eosque, qui persuadere vellent, esse aliquid, quod comprehendi et percipi posset, inscienter facere dicebat, propterea quod nihil esset clarius ἐναργείᾳ, ut graeci; perspicuitatem, aut evidentiam nos, si placet, nominemus, fabricemurque, si opus erit, verba; ne hic sibi (me appellabat jocans) hoc licere putet soli." CICERÓN, *Academicarum quaestionum*, l. IV, c. 6, n. 17.

Pero aunque, por ser claros y perspicuos muchos de los conocimientos adquiridos por todos los sentidos, llamamos evidentes a los conocimientos claros adquiridos por cualquier sentido, como la claridad y perspicuidad de los conocimientos humasos está principalmente en los que son propios del entendimiento, porque esta facultad no sólo recibe la luz que proyecta el objeto, esto es, la inteligibilidad del mismo, sino que ella produce nueva luz en el proceso cognoscitivo, luz que ilumina y hace más y más cognoscible al objeto, los conocimientos humanos evidentes por antonomasia son los que efectúa y produce el entendimiento, los conocimientos intelectuales, y, por consiguiente, los objetos evidentes por antonomasia son los que constituyen el objeto del conocimiento intelectual evidente, los que con su clara inteligibilidad contribuyen a producir el conocimiento intelectual evidente. Esta evidencia del objeto consiste en que su proporción y adaptación a la virtualidad cognoscitiva del entendimiento sea tan adecuada y perfecta que logre que el entendimiento conozca tal objeto sin dificultad y con perfección. y así la evidencia mueva al entendimiento al asenso a la verdad propia del objeto.

Por consiguiente, la evidencia es la inteligibilidad, la verdad trascendente, propia de algunos objetos que, por su plena proporción con la potencia y virtualidad cognoscitiva del entendimiento humano, hace que éste conozca fácil y perfectamente dichos objetos, formando de ellos conceptos adecuados y conforme, con lo que en sí son tales objetos, es decir, produciendo la verdad lógica, formal o del conocimiento y moviendo al entendimiento a asentir plenamente y sin vacilación ni duda a la verdad conocida del modo expuesto. En este sentido puede decirse que la evidencia es el fulgor de la verdad que atrae a sí el conocimiento del entendimiento; que es la verdad trascendental produciendo la verdad lógica, que es el último y más sólido fundamento de la certeza.

La distinción que media entre la evidencia y la certeza es patente. La evidencia supone claridad en el conocimiento. La certeza, supone firmeza e infalibilidad en el conocimiento. Donde hay evidencia siempre existe también certeza; pero donde hay certeza no siempre existe asimismo evidencia.

Supuestas estas nociones sobre lo que respectivamente son la verdad y la evidencia, el principio de evidencia: lo evidente es verdadero, equivale a este enunciado: en el conocimiento claro y perspicuo hay adecuación y conformidad con la realidad del objeto conocido; y la cuestión respecto a la cual discrepan mutuamente Balmes y Comellas es ésta: ¿Es claro, manifiesto, perspicuo, que en el conocimiento evidente, esto

es, claro y perspicuo, hay adecuación y conformidad con la realidad del objeto?

Balmes y Comellas coinciden en admitir que el principio de evidencia será evidente si en el concepto de lo evidente, de lo conocido con claridad y perspicuidad va incluído el concepto de lo verdadero, de la conformidad y adecuación entre el entendimiento y la cosa o, en otra forma, entre la intelección y la realidad; y que, por el contrario, el principio de evidencia no será evidente si en el concepto de lo evidente no se incluye el concepto de lo verdadero. Todo esto es indudable y exactísimo.

Pero en el concepto de lo evidente, ¿se incluye el concepto de lo verdadero? No, dice Balmes; porque aunque el objeto sea ofrecido al entendimiento de manera muy luminosa y sea conocido y visto por el propio entendimiento con la mayor claridad posible, de que el conocimiento sea claro no puede inferirse que sea conforme con su objeto; esto implica un tránsito del orden subjetivo o del conocimiento al orden objetivo o de la realidad; supone que lo subjetivo, el conocimiento o idea intelectual, es reflejo fiel de la realidad, de la cosa conocida; y la explicación de este tránsito es el problema más difícil y obscuro de toda la Filosofía. Sí, afirma Comellas, porque aunque la evidencia se refiere propiamente a los conocimientos, la verdad de lo evidente, en el principio de evidencia, ha de entenderse en sentido objetivo: es la verdad del objeto conocido, del contenido de la idea, del juicio mental; y al afirmarla no se pasa de lo subjetivo a lo objetivo, sino que, considerando al objeto en cuanto que es término de la visión intelectiva, y una vez conocida su realidad, se afirma ésta, asegurando que la realidad del objeto es inteligible, cognoscible por el entendimiento y que en cuanto tal es verdadera. Porque esto es así, a juicio de Comellas, Balmes, al negar que el principio de evidencia: lo evidente es verdadero, sea evidente, entiende la verdad en sentido subjetivo, cuando debía entenderla en sentido objetivo, como la realidad de la cosa conocida; y por esta confusión, Balmes niega que sea evidente el principio de evidencia: lo evidente es verdadero.

Paréceme que están ya suficientemente explicados los términos y planteada claramente la cuestión y sintetizados con fidelidad los fundamentos en que para pensar como piensan se apoyan así Balmes como Comellas. ¿Quién tiene razón?

A mi juicio, Balmes está en lo cierto al sostener que el principio de evidencia: lo evidente es verdadero, supone un tránsito del orden ideal al orden real. Si la verdad se entiende aquí como verdad subjetiva o del

conocimiento, el tránsito es indudable; porque entonces el principio de evidencia supone que lo conocido con evidencia, esto es, con claridad, se adecua y conforma con la realidad de lo conocido; y aquí el tránsito de lo subjetivo a lo objetivo es clarísimo. El propio Comellas implícitamente asiente a que si aquí se entiende la verdad como verdad lógica o del conocimiento, se pasa de lo subjetivo a lo objetivo. Si la verdad, al enunciar el principio de evidencia se toma, según quiere Comellas, como verdad objetiva o trascendental, como la realidad y entidad de las cosas, también se verifica el tránsito de uno a otro de los dos órdenes consabidos: porque se supone que el conocimiento se adecua y conforma con la realidad. En efecto: El decir lo evidente es verdadero, entendiendo la verdad en sentido de realidad, como verdad trascendental, equivale a decir: lo evidente, lo conocido con claridad, es algo en realidad, y esta realidad es cognoscible cual ella es por el entendimiento; luego se supone que el entendimiento puede conocer la realidad como ella es en sí: luego se pasa de uno a otro en los dos órdenes consabidos.

Pero lo interesante no es aquí averiguar si en el principio de evidencia: lo evidente es verdadero, hay o no tránsito del orden ideal al orden real; lo que principalmente importa es, admitiendo que ese tránsito existe, como, a mi juicio, es indudable, determinar si dicho tránsito es legítimo, es decir, si racional y filosóficamente puede darse y admitirse.

Es indudable que si nuestras facultades cognoscitivas, y entre ellas el entendimiento, que es la principal de todas, son veraces *per se* cuando versan sobre sus respectivos objetos propios, aunque, ciertamente, puedan equivocarse *per accidens,* con fundamento y legítimamente pueda afirmarse que las cosas son en realidad como aparecen en el conocimiento intelectual, salvo caso de equivocación *per accidens* por parte del entendimiento. La veracidad de nuestras facultades cognoscitivas no puede demostrarse, porque tal demostración implicaría una falacia de petición de principio. Por otra parte, es necesario admitir la veracidad de las facultades cognoscitivas; porque, de lo contrario, no sólo son imposibles las ciencias y la Filosofía, sino también todo conocimiento verdadero y aun la vida misma, y se caería en el mayor grado de escepticismo; y porque de no ser naturalmente y *per se* veraces nuestras facultades cognoscitivas este defecto ingénito de ellas habría que atribuirle a Dios, que es el autor de la naturaleza de las tales facultades.

Admitida la veracidad natural y *per se* de nuestras facultades cognoscitivas, y entre ellas de la principal, el entendimiento, con todo fundamento racional y con legitimidad perfecta se puede afirmar que las co-

sas son en su realidad como aparecen en el conocimiento intelectual. Luego en este caso y en el sentido expuesto es razonable y legítimo el tránsito del orden intelectual o ideal al orden real o de las cosas.

De aquí resulta, sin duda alguna, que el principio de evidencia: lo evidente es verdadero, es evidente; y esto tanto si la verdad se entiende como verdad trascendental o de las cosas, cuanto si se entiende como verdad lógica o de los conocimientos; y la razón es clarísima: porque en lo evidente, en lo conocido por el entendimiento con claridad y perspicuidad, va incluído lo verdadero con verdad trascendental o de las cosas y lo verdadero con verdad lógica o de los conocimientos.

Si un objeto es evidente, esto es, conocido con claridad por el entendimiento, es indudable que ese objeto así conocido posee una entidad, es una cosa, algo; y asimismo es indudable que el objeto conocido con claridad por el entendimiento posee inteligibilidad respecto al propio entendimiento que le conoce con claridad, esto es, que tal objeto tiene aptitud para que el entendimiento le conozca, formando de él una idea y un juicio que se adecuen a lo que en sí es la entidad del objeto, porque si el objeto no tuviera tal inteligibilidad no sería conocido con claridad por el entendimiento, no sería evidente. Luego es indudable que el objeto evidente implica y supone en sí verdad trascendental u ontológica. Luego en el concepto de lo evidente va incluída la verdad trascendental del objeto evidente.

Del propio modo, si algo es evidente, conocido por el entendimiento con claridad, es indudable que allí existe un conocimiento intelectual claro. Este conocimiento intelectual claro, sin duda alguna, es algo, una entidad, una realidad; y como toda realidad, todo ente es verdadero con verdad trascendental, esto es, inteligible, pues *verum et ens convertuntur*, y, consiguientemente, la verdad es atributo trascendental del ser; el mismo acto del conocimiento evidente, claro, implica y supone en sí verdad trascendental.

Luego así en el objeto evidente como en el conocimiento evidente existe siempre y por necesidad verdad trascendental.

Si algo es evidente con evidencia fundada y sólidamente racional porque el conocimiento se ha verificado en las circunstancias y condiciones necesarias para que el entendimiento aprenda los objetos conocidos tal como ellos son en sí y el objeto es conocido intelectualmente con claridad, todo esto se verifica porque el objeto se presenta al entendimiento de modo plenamente adecuado y proporcionado a la capacidad y virtualidad cognoscitiva del entendimiento. Ahora bien; es imposible, repugna, que el conocimiento de un objeto sea plenamente

adecuado y proporcionado a la capacidad y virtualidad congnoscitiva del entendimiento y que, sin embargo, ese conocimiento no se adecue y corresponda a lo que en sí y en la realidad es el objeto conocido del modo dicho. Si el conocimiento no corresponde a lo que en sí y en realidad es el objeto conocido, es siempre precisamente porque entre el objeto y el entendimiento no existe plena adecuación y proporción. Luego si algo es evidente con evidencia fundada y sólidamente racional, porque el conocimiento se ha verificado en las circunstancias y condiciones necesarias para que el entendimiento aprenda los objetos conocidos tal como ellos son en sí, y el objeto es conocido intelectualmente con claridad, en ese conocimiento evidente existirá por necesidad adecuación y correspondencia entre tal conocimiento y la realidad del objeto conocido con evidencia, con claridad. Luego por necesidad en todo conocimiento evidente con evidencia fundada y sólidamente racional existe siempre verdad lógica o del conocimiento.

Luego, contra lo que sostiene Balmes, el principio de evidencia: lo evidente es verdadero, es evidente; porque en lo evidente siempre existe verdad trascendental, como afirma Comellas, y verdad lógica, según acabamos de demostrar. De lo contrario, lo evidente no sería evidente.

¿La evidencia corresponde únicamente a los juicios y proposiciones?

Sí, al parecer de Balmes. No, al parecer de Comellas. A mi entender, para colocar las cosas en su punto y responder con exactitud, es necesario distinguir entre la evidencia en sentido propio y estricto, y la evidencia en sentido menos propio, lato. En sentido propio y estricto la evidencia subjetiva o de los conocimientos reside sólo en el juicio; pero en sentido menos propio y lato la evidencia subjetiva o de los conocimientos reside también en la simple aprensión y aun en los conocimientos de las otras facultades cognoscitivas del hombre distintas del entendimiento.

La evidencia es, según queda expuesto, la claridad o perspicuidad del conocimiento. Luego aquel conocimiento será evidente en sentido propio y estricto que en sentido propio y estricto también sea conocimiento claro, perspicuo. La claridad del conocimiento, aunque en orden a los conocimientos de cada facultad cognoscitiva dependa, como anteriormente vimos, de la proporción y adecuación del objeto conocido con la facultad cognoscitiva, en orden a los conocimientos de unas facultades en relación con otras, propiamente depende la agudeza, perspicacia y perfección en el conocer propia de tales facultades cognoscitivas,

porque esta agudeza y perfección de las facultades cognoscitivas hace que la cognoscibilidad del objeto conocido llegue a la facultad cognoscitiva de modo más o menos claro, perspicuo y perfecto; es decir, contribuye a que la facultad cognoscente se adecue mejor o peor al objeto conocido. Es indudable que entre las facultades congnoscitivas del hombre la más aguda, perspicaz y perfecta es el entendimiento, porque es la única facultad cognoscitiva humana de naturaleza inmaterial; y pasa por axiomático el principio de que una facultad conoce tanto más perfectamente cuanto que está más separada de la materia, cuanto que es más inmaterial. Luego el conocimiento más claro entre todos los conocimientos humanos ha de ser un conocimiento adquirido por el entendimiento. Luego en los conocimientos humanos los más evidentes tienen que ser los conocimientos intelectuales; en ellos tiene que hallarse la evidencia en sentido propio y estricto.

Pero entre las distintas clases o especies de conocimiento intelectual humano: simple aprensión, juicio y raciocinio, ¿cuál de ellas es en sentido propio y estricto conocimiento claro y perspicuo, evidente? La duda sólo puede versar sobre si lo es la simple aprensión o el juicio; porque el raciocinio es una serie de juicios y se reduce, pues, al juicio.

Pudiera decirse que en sentido propio y estricto conocimiento claro y perspicuo es el de la simple aprensión porque implica la vista del objeto sin esfuerzo ni trabajo. Sin embargo, en sentido propio y estricto el conocimiento claro y perspicuo es el del juicio. Razones:

1.ª La evidencia o claridad del conocimiento no es algo distinto y añadido al constitutivo del conocimiento: la representación del objeto conocido en el sujeto cognoscente, de tal suerte que la evidencia o claridad del conocimiento sea una entidad compuesta de un sujeto: el conocimiento, y una forma: la claridad; la evidencia, la claridad del conocimieno es la misma representación o manifestación inmanente y vital del objeto conocido en el sujeto cognoscente, de tal suerte que cuanto esta manifestación o representación sea más perfecta, el propio conocimiento será más claro y perspicuo también. En el juicio hay una manifestación y representación intelectual del objeto conocido más perfecta que en la simple aprensión. Esta solamente nos da noticia del objeto conocido, pero sin afirmar ni negar nada de él, esto es, sin atribuirle ni remover de él algo, sin relacionarle con algo; porque en el instante en que se afirma o atribuye, o se niega y remueve algo del objeto, en cuanto se relaciona con algo, a la simple aprensión sucede el juicio. Es indudable que para que exista representación perfecta del objeto conocido en el sujeto cognoscente a aquel ha de atribuírsele algo o ha de

removerse de él algo, ha de afirmarse o negarse de él algo, se le ha de relacionar con algo. Si simplemente aprendo el objeto, v. gr., hombre, pero no atribuyo o remuevo de él algo, es decir, si nada afirmo ni niego del hombre y no relaciono a éste con ningún otro término, es indudable que poseo una representación muy imperfecta del hombre; pero si atribuyo o afirmo algo del hombre, y digo, v. gr., el hombre es animal racional, o remuevo y niego algo de él, y digo, v. gr., el hombre no es animal irracional, entonces mi representación del hombre será perfecta si en realidad, y como acontece en los ejemplos propuestos, atribuyo al hombre lo que en verdad le conviene o le niego lo que no le conviene. Luego en el juicio existe representación intelectual más perfecta que en la simple aprensión. Luego en el juicio existe más claridad, más evidencia que en la simple aprensión. El entendimiento humano, en su proceso cognoscitivo, pasa de la potencia al acto, de lo menos a lo más perfecto; y por esto de la simple aprensión, que es un conocimiento, en cierto sentido, incoado, pasa al juicio, que es conocimiento acabado y perfecto.

2.ª Como, según ya hemos visto, la evidencia es la verdad conocida con claridad, en sentido propio y estricto se hallará la evidencia en el acto cognoscitivo que propia y estrictamente conozca la verdad; en él podrá existir conocimiento claro y evidente, y fuera de él no puede haber conocimiento ni claro ni oscuro de la verdad, no puede haber evidencia. Conocimiento de la verdad sólo puede haberle en el juicio, no en la simple aprensión intelectual ni en la percepción de los sentidos; y esto por la razón que aduce Santo Tomás de Aquino[35], que es la siguiente: La verdad es la conformidad entre el entendimiento que conoce y la realidad, el objeto conocido; luego conocer esta conformidad es conocer la verdad. No conocen tal conformidad los sentidos; porque ni comparan ni pueden comparar la percepción con el objeto percibido para apreciar, mediante esta comparación, si la percepción se conforma y adecua con lo percibido. El entendimiento puede conocer si existe esta conformidad y adecuación, porque puede comparar los términos susodichos y así conocer, mediante tal comparación, si hay adecuación y conformidad entre ellos; pero todo esto no lo realiza el entendimiento por la simple aprensión, sino por el juicio; porque para efectuar la comparación entre el conocimiento y la realidad, y para conocer que existe conformidad entre el conocimiento, la idea, y la realidad conocida es preciso afirmar que la realidad conocida es en sí tal cual la representa

[35] *Summa Theologica*, 1, q. 16, a. 2.

y manifiesta la idea, el conocimiento, esto es, se necesita juzgar. Luego el conocimiento de la existencia de la verdad sólo puede existir en el juicio. Luego la evidencia en sentido propio y estricto sólo está en el juicio.

3.ª Como en el orden natural de los conocimientos la certeza es siempre efecto de la evidencia [36], podemos tomar como medio para saber dónde está estricta y propiamente la evidencia en los conocimientos humanos el saber dónde se halla propia y estrictamente la certeza en los mismos conocimientos humanos. En éstos la certeza, la exclusión del temor de errar, propia y estrictamente se halla en el juicio, no en la simple aprensión. Para que el entendimiento se adhiera firmemente y sin temor de errar a un conocimiento, éste ha de afirmar o negar algo; no basta la simple noticia o inspección de algo. Si solamente tengo noticia, simple aprensión, de este papel en que escribo; pero ni afirmo, ni niego nada de él, no poseo noticia cierta del papel; para poseerla necesito afirmar o negar algo del papel; v. gr., el papel existe o, cuando menos, yo veo un papel. Luego en los conocimientos humanos la evidencia propia y estrictamente se halla en el juicio, no en la simple aprensión. Luego en sentido propio y estricto la evidencia está sólo en el juicio.

Pero en sentido lato y menos propio la evidencia está no sólo en el juicio, sino también en la simple aprensión y en los conocimientos propios de otras facultades del hombre distintas del entendimiento. Razones:

1.ª La evidencia, la claridad del conocimiento, como antes vimos, no es algo distinto de la misma representación o manifestación del objeto conocido que en sí encierra el acto del conocimiento, sino que es esta misma manifestación o representación del objeto conocido en el sujeto o facultad cognoscente; y esta evidencia o claridad del conocimiento será más o menos perfecta o en sentido más o menos propio y escrito según lo sea la manifestación o representación susodicha. En la simple aprensión y en las percepciones de las facultades cognoscitivas sensibles del hombre hay, sin duda, una representación de la realidad del objeto conocido, aunque no sea acabada y perfecta, sino imperfecta y en sentido menos propio, lato. Luego en la simple aprensión y en las percepciones de las facultades sensibles del hombre hay alguna evidencia, aunque no sea perfecta y en sentido propio y estricto, sino imperfecta y en sentido menos propio y lato.

2.ª Según anteriormente dijimos, la evidencia es la verdad conoci-

---

36 No me refiero a la fe. En esta hay certeza, y la mayor certeza posible, y no hay evidencia. Me refiero al orden de conocer el hombre tratándose de objetos y conocimientos puramente naturales, no sobrenaturales.

da con claridad. En la simple aprensión y en las percepciones de las facultades sensibles hay conocimiento verdadero, en cuanto hay representación y manifestación exacta de la realidad del objeto conocido. Pero este conocimiento verdadero que existe en la simple aprensión y en las percepciones de los sentidos no es conocimiento de lo verdadero en sentido propio y estricto: porque en tal conocimiento, aunque sea verdadero, no existe conocimiento de la verdad que en el mismo haya, pues el conocimiento de esta verdad requiere un juicio. Luego en la simple aprensión y en las percepciones de los sentidos sólo hay conocimiento verdadero en sentido menos propio y estricto, en sentido lato. Luego la evidencia que existe en la simple aprensión y en las percepciones de los sentidos sólo es evidencia en sentido menos propio y estricto, en sentido lato [37].

3.ª En el hombre la certeza es efecto de la evidencia. Luego en el hombre, donde hay certeza y en la medida que ésta exista, existirá también la evidencia [38]. Aunque, como anteriormente vimos, en los conocimientos humanos la certeza en sentido propio y estricto está en el juicio, no en la simple aprensión ni en las percepciones de los sentidos, como las simples aprensiones y las percepciones sensibles son fundamento y base de los juicios, en sentido menos propio y estricto, en sentido lato, puede decirse que en cuanto sirven de fundamento y base a la certeza de los juicios, existe alguna certeza en las simples aprensiones y en las percepciones sensibles. Luego en sentido menos propio y estricto, en sentido lato, dentro de los conocimientos del hombre hay alguna evidencia en las simples aprensiones y en las percepciones sensibles.

De hecho, ¿cuándo existe evidencia en sentido menos propio y estricto, en sentido lato, en la simple aprensión y en las percepciones de los sentidos y cuándo hay evidencia en sentido propio y estricto en el juicio?

En la simple aprensión y en las percepciones de los sentidos hay evidencia en sentido menos propio y estricto, en sentido lato, cuando en dichos actos cognoscitivos están de tal modo representados los términos

---

37 Estos dos argumentos que acabo de exponer están indicados por Santo Tomás de Aquino: "Licet enim—escribe—visus habet similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquio quod cuid est. Sed quando judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit", *Summa Theologica*, 1, q. 16, a. 3, etc.

38 Téngase presente lo que anteriormente dijimos sobre la certeza del conocimiento fundado en la fe; en él hay certeza, aunque no evidencia. Aquí sólo me refiero a los conocimientos de orden enteramente natural.

u objetos que, sin dificultad, el entendimiento, basándose en tales representaciones, puede juzgar sobre la conveniencia o discrepancia de tales términos u objetos.

En el juicio hay evidencia en sentido propio y estricto cuando por la sola aprensión de los términos o por la necesaria conexión de éstos con otros juicios evidentes, según se trate de evidencia inmediata o mediata, el entendimiento puede afirmar o negar la conveniencia o discrepancia de dichos términos.

Las razones aducidas por Balmes, y que anteriormente quedaron expuestas, prueban que en la simple aprensión y en las percepciones de los sentidos no existe evidencia en sentido propio y estricto; pero no prueban que en tales actos cognoscitivos no haya evidencia en sentido menos propio y estricto, en sentido lato.

Al sostener Comellas que la evidencia reside no solamente en los juicios, parece referirse a la evidencia subjetiva o de los conocimientos y también a la objetiva o de las cosas, pues dice: "El principio de evidencia no está limitado a juicios o proposiciones..., comprende todas las cosas evidentes, cualquiera que sea su clase, ya sean proposiciones, ya hechos, ya substancias o accidentes conocidos por un acto de visión [39]. Hay, pues, que distinguir al juzgar esta doctrina entre la evidencia subjetiva o de los conocimientos y la evidencia objetiva de las cosas, y entre la evidencia en sentido propio y estricto y la evidencia en sentido menos propio y estricto, lato. Esto supuesto, no hay dificultad en admitir que en la simple aprensión y en las percepciones de los sentidos existe evidencia subjetiva en sentido menos propio y estricto, lato, no en sentido propio y estricto, pues en este último sentido la evidencia subjetiva puede residir en el juicio. En cuanto a la evidencia objetiva, esto es, a la aptitud de las cosas para producir un conocimiento claro y evidente, es cierto, como escribe Comellas, que "todas las cosas (pueden ser) evidentes cualquiera que sea su clase, ya sean proposiciones, ya hechos, ya sustancias o accidentes [40], en cuanto que todas ellas pueden ser conocidas por un acto intelectual adecuado y proporcionado a la entidad cognoscible de dichas cosas, y así dar fundamento objetivo a que el entendimiento forme juicios en los que se halle la evidencia subjetiva en sentido propio y estricto.

---

[39] COMELLAS: *Introducción a la Filosofía*, p. 222.
[40] Loc. cit., p. 222.

El fundamento último de la evidencia, ¿es el sentido común?

En otra forma y más claramente, ¿el fundamento último de la legitimidad de la evidencia es una fuerza o instinto interno natural e irresistible que nos hace asentir ciegamente a lo evidente y tener como verdadero en la realidad de las cosas lo que conocemos con evidencia, porque, de lo contrario, se hunden todos los conocimientos y es imposible pensar, mientras que admitidas la verdad y la realidad de lo conocido con evidencia todos los conocimientos se ordenan y fundamentan con solidez?

Así es para Balmes, influenciado en esto por Tomás Reid (1710-1796), en la principal de sus obras, *An inquiry into the human mind on the principles of common sense*, y la escuela escocesa.

Para Comellas de ningún modo es el sentido común así entendido, esto es, el instinto natural y ciego de Reid y la escuela escocesa, el fundamento último de la legitimidad de nuestro asenso a lo evidente y a la verdad de lo evidente; lo que justifica la legitimidad de nuestro asenso a lo evidente y a la verdad de lo evidente son las razones anteriormente expuestas al presentar la doctrina del propio Comellas sobre este punto.

Aquí sí que sin vacilación se puede afirmar que toda la razón está al lado de Comellas y no al de Balmes. Es imposible admitir que la legitimidad de nuestro asenso a lo evidente y a la verdad de lo evidente tenga por fundamento esa fuerza o instinto interno, natural, ciego e irresistible que Balmes y la escuela escocesa denominan sentido común. Razones:

1.ª Lo que de suyo es obscuro y ciego no puede producir la claridad de la visión, porque ello supondría verdadera contradicción en los propios términos. El sentido común, según Balmes y la escuela escocesa, es un impulso ciego. Luego el sentido común que admiten Balmes y la escuela escocesa no puede producir la claridad propia del conocimiento evidente.

¿Qué juicio merecería a cualquier persona razonable y sensata, con *sentido común*, el oír a alguien defender que la claridad de la luz se funda en la oscuridad de las tinieblas? Pues eso mismo es fundar la legitimidad del asenso humano a lo evidente en el impulso ciego que Balmes y la escuela escocesa llaman sentido común.

El entendimiento humano es facultad que naturalmente tiende en sus conocimientos a la claridad. Luego es contrario a la misma condición

natural del entendimiento humano el fundar la claridad del asenso del propio entendimiento a lo evidente en la obscuridad de un impulso ciego, en el sentido común de Balmes y la escuela escocesa.

2.ª O consta rezonablemente que esa fuerza ciega y oscura que Balmes y la escuela escocesa llaman sentido común es criterio de verdad, o no consta razonablemente de ello. Si lo primero, el sentido común de Balmes y la escuela escocesa ya no es algo ciego y oscuro; porque las razones que justifiquen el que se le admita como criterio de verdad hacen claro y patente lo admitido en virtud de la moción, del impulso, del sentido común. Si lo segundo, es absurdo tomar por criterio de verdad al sentido común; porque absurdo es tomar como criterio de verdad a lo que no hay razones bastantes para tenerlo por tal. Luego lo que Balmes y la escuela escocesa denominan sentido común no puede ser el fundamento del asenso del entendimiento humano a la verdad de lo evidente.

3.ª Según enseña la experiencia y la propia observación, el último motivo de nuestro asenso a lo evidente no es que sintamos en nuestro interior un impulso ciego e irresistible a prestar tal asentimiento y a tener por verdadero lo evidente; ese motivo último de nuestro asenso a la verdad de lo evidente es que vemos con claridad y sin poder dudar de ello que la realidad y las cosas son así. Luego el sentido común de Balmes y la escuela escocesa no es el último motivo de nuestro asentimiento a lo evidente y de que tengamos por verdadero lo evidente.

4.ª Lo que priva a la certeza de su fundamento objetivo y claro indudablemente lleva al escepticismo. La doctrina de Balmes, que pone el fundamento último del asenso humano a lo evidente en el impulso ciego de la naturaleza, impulso que Balmes y la escuela escocesa llaman sentido común, priva a la certeza del fundamento objetivo y claro, pues tal impulso es, según sus propios defensores, subjetivo y oscuro. Luego la doctrina de Balmes que pone el fundamento último del asenso humano a lo evidente en el impulso ciego de la naturaleza lleva al escepticismo.

El cardenal fray Ceferino González, juzgando esta doctrina de Balmes, llama la atención sobre este extremo: "Para ser justos—escribe—debemos advertir que, en nuestra opinión, la doctrina filosófica de Balmes entraña un grave defecto, y es su tendencia al escepticismo y al fideísmo de Jácobi...; no cabe duda que la teoría criteriológica de Balmes conduce a la siguiente tesis: sólo poseemos certeza racional y segura en orden a los fenómenos subjetivos; la que poseemos en orden a la realidad de las cosas distintas del yo es una certeza que se apoya

en una necesidad íntima, en una inclinación instintiva de la naturaleza. Y, no hay para qué llamar la atención sobre la afinidad y estrechas relaciones que existen entre esta tesis y el escepticismo objetivo, y más aún con el fideísmo de Jacobi y con el sentimentalismo de la escuela escocesa" [41].

Comellas está en lo cierto al defender que la evidencia objetiva es, en el orden natural, el criterio supremo de verdad y fundamento máximo de certeza. La evidencia reúne los tres requisitos o notas esenciales que han de distinguir al criterio supremo de verdad y al principio máximo de certeza. En efecto:

1.° La evidencia va unida a la verdad: porque, como anteriormente vimos, lo que es evidente es verdadero.

2.° Puede servir de fundamento a cualquiera verdad de orden natural. Las verdades que son cognoscibles con evidencia interna no tienen base más sólida y posterior de su verdad que el ver con claridad, bien sea por la sola inspección de los términos, bien por la demostración que suministran premisas evidentes, según que repectivamente se trate de evidencia inmediata o mediata, que las cosas son en sí mismas tal como aparecen en los conocimientos de orden racional; o el haber percibido las cosas la conciencia o los sentidos, si se trata de verdades del orden experimental. Las verdades cognoscibles con evidencia externa tampoco tienen fundamento ni apoyo más firme que la evidencia moral respecto a la ciencia y veracidad de quienes las enseñan o atestiguan.

3.° La última razón del asenso cierto que el entendimiento humano presta a cualquier verdad de orden natural es la evidencia. "Certitudo quae est in scientia et intellectu est ex ipsa evidentia eorum quae certa esse dicuntur", enseña Santo Tomás de Aquino [42]. Así lo confirman la observación y la experiencia, pues llegados a la evidencia y en posesión de ella, nadie busca más fundamentos para determinarse a asentir con certeza.

La evidencia es el fundamento de la verdad y de la certeza de nuestros conocimientos naturales; y no es posible que, a su vez, ella se funde en otra base. Porque ni la hay que para esto pueda servir, ni puede haberla; la base suprema de la verdad y de la certeza no puede estar apoyada en otra base, pues si lo estuviera, esta última y no aquélla sería fundamento supremo de verdad y certeza.

Es cierto, no obstante todo lo expuesto, que el entendimiento humano

---

41 GONZÁLEZ, C.: *Historia de la Filosofía*. Madrid, 1886. T. 4, c. 92, p. 455.
42 In lib., *Sententiarum*, dist. 23, q. 2, a. 2.

tiene inclinación natural a asentir a las verdades del sentido común. Pero esto no se debe a ese impulso ciego, irresistible y puramente subjetivo que algunos denominan sentido común; débese a la evidencia propia de esas verdades llamadas de sentido común. Es precisamente la evidencia o claridad con que se manifiestan muchas verdades al entendimiento humano lo que obliga a éste a asentir a tales verdades, con necesidad *quoad specificationem*, es decir, que el entendimiento no puede disentir de lo evidente, y con necesidad *quoad exercitium*, de suerte, que el entendimiento no puede dejar de asentir a las verdades evidentes, de modo que ni el mismo dominio que la voluntad humana ejerce sobre los actos del entendimiento puede impedir directamente que éste preste su asentimiento a las verdades evidentes, aunque sí puede impedirlo indirectamente, haciendo que no se den todos los requisitos precisos para que el entendimiento asienta. Por consiguiente, la causa de la inclinación y tendencia natural de nuestro asentimiento a lo evidente no es ciega ni puramente subjetiva; es la claridad de la verdad objetiva de las cosas, que necesita y obliga al entendimiento humano a asentir a ella.

La evidencia ¿va inseparablemente unida a la conciencia psicológica de la misma?

Hay que distinguir entre la conciencia directa y la conciencia refleja.

Balmes define la conciencia directa y la conciencia refleja en el capítulo XXIII del libro I de la *Filosofía fundamental*: "Conviene distinguir—escribe—entre la conciencia directa y la refleja: aquélla acompaña a todo fenómeno interno; ésta, no; aquélla es natural, ésta es filosófica; aquélla prescinde de los actos de la razón, ésta es uno de estos actos. La conciencia directa es la presencia misma del fenómeno en el espíritu, ya sea una sensación, ya una idea, ya un acto o impresión cualquiera en el orden intelectual o moral. Por esta definición se echa de ver que la conciencia directa acompaña a todo ejercicio de las facultades de nuestra alma, activo o pasivo. Decir que estos fenómenos existen en el alma y no están presentes a ella es una contradicción... La conciencia refleja... es el acto con que el espíritu conoce explícitamente algún fenómeno que en él se realiza. En la actualidad oigo ruido: la simple sensación presente a mi espíritu, afectándole, constituye lo que he llamado conciencia directa; pero si a más de oír me apercibo (permítasele el ga-

licismo) de que oigo, entonces no sólo oigo, sino que pienso que oigo; esto es lo que llamo conciencia refleja" [43].

Ahora bien; al sostener que la evidencia se funda en la conciencia, ¿a qué conciencia se refiere Balmes, a la directa o a la refleja?

Las palabras de Balmes son las siguientes: "La conciencia nos dice que vemos la idea de una cosa contenida en la de otra; hasta aquí no hay más que apariencia; la fórmula en que podría expresarse el testimonio sería: me parece, designándose un fenómeno puramente subjetivo. Pero este fenómeno anda acompañado de un instinto intelectual, de un irresistible impulso de la naturaleza, el cual nos hace asentir a la verdad de la relación, no sólo cuando está en nosotros, sino también cuando se halla fuera de nosotros, en el orden puramente objetivo, ya sea en la esfera de la realidad o de la posibilidad. Así se explica cómo la evidencia se funda en la conciencia, no identificándose con ella, sino estribando sobre la misma como en un hecho imprescindible; pero encerrando algo más, a saber, el instinto intelectual que nos hace creer verdadero lo evidente" [44].

Como se ve, Balmes habla de conciencia que ve la idea de una cosa contenida en la idea de otra cosa. Esto, sin duda, es acto de reflexión intelectual sobre conocimientos anteriores, es acto de conciencia refleja. Y como Balmes, después de haberse referido exclusivamente a este acto de conciencia refleja, dice: "Así se explica cómo la evidencia se funda en la conciencia, no identificándose con ella, sino estribando sobre ella como un hecho imprescindible", parece que es la conciencia refleja, no la directa, la que es para Balmes base de la evidencia.

Esto supuesto y entendida la conciencia en sentido reflejo, si se afirma que en tal sentido la conciencia es base indispensable para la existencia de la evidencia, las razones aducidas por Comellas, que quedaron expuestas al dar a conocer la doctrina de éste, son plenamente aplicables a la solución que buscamos; ellas demuestran que la aserción de Balmes es equivocada, porque la evidencia, ya se la considere como acto interno del hombre, ya como criterio de verdad y fundamento de certeza, puede existir y existe sin la percepción o conocimiento reflejo de la propia evidencia, esto es, sin la conciencia refleja.

En cambio, si al sostener que la conciencia es hecho y base indispensable de la evidencia, Balmes se hubiera referido a la conciencia directa, entonces esta afirmación sería totalmente exacta; porque es in-

---

43 BALMES: *Obras completas*, t. 16, pp. 225-226.
44 BALMES: *Obras completas*, t. 16, p. 228, n. 232.

dispensable para que en nosotros se dé la evidencia la presencia en nosotros de lo evidente, es decir, la conciencia directa de la evidencia; pues repugna que haya evidencia en el conocimiento humano si la evidencia no está presente en la facultad que conoce con evidencia.

Resumen y juicio sobre la controversia

Para concluir, respecto a los cuatro extremos sobre los que versa la disparidad de doctrina entre Balmes y Comellas acerca de la evidencia, me parece:

1.° Que Balmes no está en lo cierto al sostener que el principio de evidencia: lo evidente es verdadero, no es evidente; y que lo está Comellas al defender que el principio de evidencia es evidente; porque en lo evidente siempre hay verdad trascendental, como prueba Comellas, y verdad lógica, como creo haber demostrado yo.

2.° Que en sentido subjetivo y menos propio, la evidencia, contra la opinión de Balmes, puede residir en la simple aprensión y en las percepciones sensibles; y que en sentido objetivo, en cuanto que poseen aptitud para producir conocimientos evidentes, todas las cosas, ya sean proposiciones, ya hechos, ya sustancias o accidentes, pueden ser evidentes, como sostiene Comellas.

3.° Que en cuanto al fundamento último de la legitimidad de la evidencia no tiene razón Balmes al sostener que tal fundamento es esa fuerza o instinto interno, natural e irresistible, que ciegamente nos hace asentir a ciertas verdades, que Balmes y la escuela escocesa llaman sentido común; y que Comellas tiene por completo razón al rechazar tal fundamento.

4.° Que si la conciencia psicológica se entiende como conciencia directa, la evidencia va inseparablemente unida a ella; pero que si la conciencia psicológica se entiende como conciencia refleja, la evidencia no va inseparablemente unida a ella.

MARCIAL SOLANA

Santander, 19 de septiembre de 1946.

LA TEORIA BALMESIANA DE LA SENSIBILIDAD EXTERNA Y LA ESTETICA TRASCENDENTAL

DOS TEORIAS OPUESTAS

1. El problema de la experiencia sensible en Balmes.

Balmes, al echar una mirada de conjunto sobre la *Estética* de Kant, afirma que "el problema de la posibilidad de la experiencia que Kant se proponía resolver, o queda absolutamente intacto con su doctrina o está resuelto en un sentido rigurosamente idealista". "El espacio puramente subjetivo", dice unas líneas más abajo, "o no explica nada sobre los problemas del mundo externo, o los niega, negando toda realidad. ¿Qué adelanta la filosofía—continúa diciendo—con afirmar que el espacio es una condición puramente subjetiva? Antes de Kant, ¿se ignoraba, por ventura, que teníamos la percepción de la exterioridad de los fenómenos? No, por cierto; la dificultad no estaba en la existencia de esta percepción atestiguada por el sentido íntimo, sino en su valor para inferir la existencia de un mundo externo, en sus relaciones con él; la dificultad estaba no en la parte subjetiva de la percepción, sino en la objetiva" [1].

No pretendemos ahora justipreciar el juicio que de Kant se forma Balmes; sólo queremos hacer observar que, según el filósofo de Vich, el principal problema que debería proponerse una teoría de la sensibilidad, sería averiguar el valor de la percepción subjetiva del espacio, en orden a inferir la existencia de un mundo externo.

Una "filosofía trascendental" [2], tal como la entiende Balmes, no debe

---

1 FF III 118 y s.

2 Balmes usa la palabra *trascendental* generalmente en el mismo sentido que Leibnitz, es decir, para significar trascendente; lo que es en realidad; lo que es objeto del entendimiento. Véase este texto significativo: "Quizás podría decirse que la continuidad, prescindiendo de la representación sensible y considerada únicamente en el orden trascendental, esto es, en su realidad, tal como puede ofrecerse a su espíritu puro [...]." FF III 174.

contentarse con señalar el hecho subjetivo de nuestras representaciones, sino que debe investigar el valor objetivo de las mismas. Según Balmes, en efecto, "el gran problema de la filosofía no está en explicar la posibilidad de la experiencia, sino en señalar la razón de la conciencia de la experiencia en cuanto experiencia" [3]. Que nosotros experimentemos estos fenómenos, es una verdad indudable de cuya certeza no puede despojarse ni siquiera el escéptico; el problema filosófico deberá versar, pues, no en consignar un hecho estéril, sino en averiguar las últimas raíces del mismo. "Referimos los objetos a diferentes puntos del espacio; los consideramos unos fuera de otros; decir que este instinto de referencia es una condición de nuestro sujeto y de la experiencia sensible es consignar un hecho estéril. La dificultad está en saber porqué tenemos el instinto de semejante referencia; porqué la representación de una extensión se halla en nuestra alma; porque esa extensión subjetiva, que reside en su ser simple, se ha de ofrecer a nuestra percepción como la imagen de una cosa exterior realmente extensa" [4].

Estos son, según Balmes, los puntos capitales que debería resolver una teoría de la sensibilidad; éstos, los puntos que debería tocar. "Kant, dice, o los deja intactos o los resuelve en sentido idealista" [5].

Como se ve, el problema central de esta *Estética* sería evidentemente gnoseológico; y, según Balmes, se la podría oponer ventajosamente a la *Estética trascendental* de Kant.

Pues bien; los libros segundo y tercero de la *Filosofía Fundamental* no pretenden otra cosa que aportar una solución coherente, sólida y profunda al problema crítico de la realidad extramental de la extensión.

En efecto; al desenvolver Balmes en cinco proposiciones el contenido temático de una estética verdaderamente *trascendental*, escribe en la última que debería "determinar hasta qué punto se puede aplicar a la extensión, lo que se dice de las demás sensaciones, a las cuales se las considera como fenómenos de nuestra alma, sin objeto *semejante* en lo exterior y sin más correspondencia con el mundo externo que la relación de efectos a causas" [6].

"Según se resuelva este último problema—añade Balmes por su parte—queda resuelta la cuestión en pro o en contra de los idealistas. Si es aplicable a la extensión lo que se dice de las demás sensaciones, el idealis-

---

[3] FF III 124.
[4] FF III 125.
[5] FF III 118 y ss.
[6] FF III 125.

mo triunfa; el mundo real, si existe, es un ser que nada tiene de parecido a lo que nosotros pensamos" [7].

Ahora bien; según Balmes, la solución profunda de este problema no puede darse sino por partes. En primer lugar hay que asegurar contra todo idealismo la existencia de seres extramentales extensos, dejando en cierto modo indeterminada la naturaleza de la extensión. Pero luego hay que ir más allá: hay que examinar la extensión en sí misma, prescindiendo de todas sus relaciones con el mundo de las apariencias, para resolver *plenamente* el problema de si en realidad la extensión tiene o no tiene objeto semejante en lo exterior. Mas, según Balmes, no es posible entrar de lleno en el examen de lo que es la extensión en sí misma sin antes resolver la cuestión del espacio, con ella íntimamente enlazado [8].

Pues bien; si nos fijamos en la marcha íntima de los libros segundo y tercero de la *Filosofía Fundamental,* les veremos dirigirse sensiblemente hacia la solución de este gran problema según el doble estadio claramente determinado por el mismo autor.

Por esto podríamos decir que los párrafos 130 y 131 que acabamos de citar, son la clave para entender el significado profundo de los libros segundo y tercero de la *Filosofía Fundamental.* En ellos convergen bajo un mismo problema crítico, y en un sentido abiertamente antikantiano, no solamente las demostraciones hechas contra el idealismo—objetivo primordial del libro segundo—, sino también las investigaciones acerca del espacio—contenidas en el libro tercero—, las cuales, según Balmes, son indispensables para averiguar la naturaleza íntima de la extensión [9], cuestión que acaba de situar en un plano crítico.

Teniendo presente que los libros segundo y tercero forman parte de una misma "teoría de la sensibilidad externa", se explica el que se dé tanta importancia, aun en el libro tercero, a las cuestiones que se refieren a nuestros actos cognoscitivos relacionados [10] con la extensión; y el que se recoja el fruto sazonado de las largas investigaciones sobre el espacio,

---

[7] FF III 131.

[8] "Esto [lo escrito principalmente en el libro II] bastaba para combatir el idealismo, como y también para que se entienda hasta cierto punto en qué consiste la extensión; pero como en los citados lugares no se había analizado aún la idea del espacio íntimamente relacionada con la extensión, no ha sido posible entrar en otro linaje de consideraciones en que elevándose sobre el orden fenomenal, se mire a la extensión bajo un aspecto trascendental, examinándola en sí, prescindiendo de todas las relaciones con el mundo de las apariencias." FF III 131.

[9] En este libro III se estudia directamente nuestra percepción de la extensión en los cap. 1-3; se trata de las relaciones de nuestros actos cognoscitivos con la realidad en los cap. 25-31; se dedica el cap. 12 al estudio de la generación de la idea del espacio, y el 20 a la relatividad del fenómeno, para no citar sino los que tratan *directamente* de los actos cognoscitivos.

[10] FF III 140.

en un capítulo, todo él destinado a refutar paso a paso los argumentos principales de la *Estética* de Kant. Se comprende también fácilmente que, cuando Balmes se lanza a sondear la naturaleza íntima de la extensión, lo haga teniendo en cuenta "que en esta parte de la filosofía lo que se trata de conocer es la realidad, sujetándola a la condición de explicar el fenómeno, y no ponerse en contradicción con el orden de nuestras ideas" [11]. Esto explica asimismo que en el momento en que Balmes va a dar su opinión acerca de la continuidad real, emerja en su mente, como escollo que debe evitar, la cuestión crítica del idealismo del Berkeley: nuevo indicio de que no olvida que toda solución inexacta en el terreno puramente cosmológico puede repercutir desastradamente sobre su tesis fundamental de la realidad trascendente del mundo extenso.

Consta, pues, por lo menos con gran probabilidad, tanto el carácter criteriológico de los libros segundo y tercero de la *Filosofía Fundamental*, como el fin que Balmes se proponía al escribirlos. *Balmes intentaba oponer a la Estética demoledora de Kant un contenido de doctrina sólido y macizo* [12].

"Yo creo—dice Balmes, a propósito del kantismo—, que en estas materias la buena filosofía puede presentarse a la luz del sol luchando con el error, que no debe contentarse con ser instrumento de guerra para derribar a su adversario, sino que ha de pretender fundar un establecimiento sólido y bello en el mismo sitio que aquél ocupara.

Los espíritus no se satisfacen con solas impugnaciones: desean una doctrina que sustituya a lo impugnado" [13].

Así las cosas, ¿no sería tal vez un buen método para captar el significado de la *teoría balmesiana de la sensibilidad* tomar como punto de mira el supuesto de que es una *sustitución* de la primera parte de la *Estética* kantiana? ¿No sería éste el mejor camino para valorizar cual conviene, y atinar en el lugar en que debemos colocar al filósofo de Vich en la corriente del pensar moderno?

Se ha discutido mucho acerca del verdadero valor filosófico del vicense; pero ¿se le ha estudiado siempre desde el punto de vista adecuado?

Tal vez la perspectiva bajo la que se ha expuesto la *Filosofía Funda-*

---

11 FF III 154.

12 La tesis de que la *Filosofía Fundamental* debe ser considerada como una *refutación por sustitución* de la *Crítica de la razón pura*, la defendimos extensamente en un trabajo intitulado *Introducción a la Filosofía de Balmes*. El presente artículo reproduce algunas de sus ideas. Nuestra tesis ha sido plenamente admitida por el eminente balmesiano R. P. Miguel Flori, S. I., que dirigió nuestros primeros pasos en el estudio de Balmes. (*La crítica del kantismo en la Filosofía Fundamental de Balmes. Estudios Eclesiásticos* 17 (1943), p. 361-399.)

13 FF IV 68.

mental no ha sido siempre la intentada por el autor. En este caso, ¿son de extrañar las divergencias o los errores de apreciación?

En todo caso, estudiar a Balmes en función de Kant podría tal vez servir para iluminar algunos pasajes obscuros de su obra. Intentaremos ensayarlo.

El problema que pretendemos resolver en este trabajo es el siguiente: ¿Las tesis fundamentales de la *Estética* de Kant, tienen su contrapartida en la *Filosofía Fundamental* de Balmes? Desde este punto de vista, ¿la refutación balmesiana de Kant es completa, es eficiente, es sólida? ¿Cuáles son sus características? ¿Tiene Balmes puntos de contacto con Kant? ¿Dónde y en qué forma difiere? Kant repudió la teoría del espacio de Leibnitz. ¿Se puede tal vez considerar la obra de Balmes como una contraofensiva poderosa de sentido leibnitziano?

Para responder a éstas y otras parecidas preguntas precisa, naturalmente, señalar ante todo las tesis defendidas por Kant y estudiar luego las opuestas de Balmes, sin olvidar nunca el paralelo entre ambos autores.

II.—La triple tesis de Kant.

1. *Trayectoria de Kant.*

Las tesis fundamentales sobre el espacio defendidas por Kant en la *Estética* se pueden enunciar con poquísimas palabras:

El espacio es *a priori;* el espacio es una *intuición pura;* el espacio es *subjetivo.*

Pero el simple enunciado de estas tesis, e incluso el estudio detenido de su desarrollo en la *Crítica de la razón pura,* difícilmente permite percibir en toda su complejidad sus profundas raíces cosmológicas; y, por consiguiente, no puede manifestar suficientemente las características que deberían tener las tesis que las sustituyan.

Preferimos exponer rápidamente la trayectoria que sigue el problema del espacio en la mente de Kant hasta concretarse en la triple tesis de la *Estética.*

Esta exposición dinámica nos dará a conocer con más facilidad y más profundamente el sentido de las afirmaciones kantianas y nos permitirá encuadrar mejor y con menos palabras el problema del espacio dentro del marco de la *Crítica de la razón pura.* Sabido es, en efecto, que la *Crítica de la razón pura* fué el término de reposo en el que vino finalmente a descansar la mente de Kant, después de una larga serie de oscilaciones alrededor de su posición agnóstica.

B. Erdmann ha demostrado [14] que las antinomias de la razón jugaron importantísimo papel en la evolución filosófica de Kant. El intento de sorprender el vicio oculto, que falseaba la marcha del raciocinio, le hacía tomar ora una, ora otra de las posiciones contradictorias a que parecen conducir los pasos de la razón.

No cabe dudar que, entre las antinomias de la razón, la del espacio ocupó en la mente de Kant un lugar prevalente.

Ya desde los albores de su carrera filosófica pudo percibir con toda crudeza las lucha entre dos concepciones antagónicas del espacio—el espacio de Leibnitz y el espacio de Newton—, porque una y otra eran en alguna manera enseñadas en la Universidad de Könisberg. Martin Knutzen, profesor de dicha Universidad, al par que profesaba la filosofía de Wolf, discípulo de Leibnitz, iniciaba a sus oyentes en la física de Newton.

Las dos concepciones del espacio, tanto la leibnitziana, de tipo más filosófico [15], como la newtoniana, de carácter más geométrico [16], eran ca-

---

[14] Cfr. J. MARÉCHAL, S. I.: *Le point de Départ de la Metaphysique. Cahier III.* (París, 1923), p. 7 ss.

[15] Leibnitz, como es notorio, distingue dos clases de conocimientos: uno, confuso, sensible, que no expresa más que la apariencia confusa de la realidad, y otro claro, distinto, intelectual, que expresa algo de la realidad absoluta.

Respecto del espacio, encontramos estas dos clases de representaciones: la sensible y la intelectual; la primera representación no es más que un estadio confuso de nuestro conocimiento del espacio; por ella no aprehendemos la realidad del espacio como es en sí, sino como aparece; por la representación intelectual, en cambio, percibimos en forma más o menos perfecta, la realidad trascendente del espacio.

La concepción filosófica de Leibnitz no se detendrá, pues, en el espacio dado en la intuición sensible, sino que pretenderá llegar hasta un espacio puramente inteligible.

Según Leibnitz, este espacio inteligible, es decir, el espacio en lo que tiene de real, no es más que el orden de coexistencia de las mónadas, elementos simples de que constan todas las cosas. Como se ve, este espacio es posterior a las mónadas; y, por consiguiente, según esta concepción, el espacio depende de las cosas, pero las cosas no dependen del espacio.

La relación de las mónadas entre sí, constitutiva del espacio real, no cabe concebirla como resultado de mutuas interacciones, porque Leibnitz concibe las mónadas en plena actividad, es cierto; pero actividad de orden cognoscitivo, inmanente, plenamente encerrada dentro de sí misma. Por lo demás, no debe confundirse la tesis de Leibnitz con la de los dinamistas ni con la de los idealistas acósmicos. Leibnitz, en abierta oposición con los primeros, niega que entre las mónadas haya reales distancias, verdaderamente extensas y continuas; pero admite por lo menos cierta analogía entre las relaciones existentes entre las mónadas y la extensión representada por los sentidos.

[16] La historia de la filosofía ha puesto de relieve los dos aspectos que hay que distinguir en la obra del célebre astrónomo y físico, Isaac Newton: su filosofía científica, especie de metodología fenomenista o nominalismo matemático, y su metafísica. Sin embargo, aun cuando Newton distinguía netamente la consideración científica de la filosófica, relacionaba con todo la una con la otra, e interpretaba los elementos de su física, no ya como simple matemático, sino también como metafísico.

Así lo hizo en su teoría del espacio. La interpretación metafísica de un dato experimental—el movimiento de revolución—le condujo a su concepción filosófica del es-

paces de atraer las preferencias del entonces joven universitario. El problema era, sin embargo, complejísimo, y el corrimiento hacia uno de los dos extremos no pudo ser sino paulatino.

El P. Maréchal muestra claramente [17] cómo Kant, cuya base filosófica es evidentemente leibnitziana-wolffiana, comienza poco a poco, bajo la influencia de Newton, a apartarse de su maestro. En 1747 introduce en su concepción del espacio la acción de unas substancias sobre otras [18]. Estas fuerzas, sobre todo la de atracción, originan el orden de coexistencia, en que consiste el espacio real.

Ha desaparecido la incomunicación recíproca de las mónadas de Leibnitz; pero se sigue concibiendo el espacio como posterior a los últimos constitutivos de los seres corpóreos. Además, y esto es importantísimo, el espacio real continúa siendo, como en Leibnitz, objeto de una idea conceptual.

En 1755 el acercamiento a Newton es más marcado [19]. Kant relaciona el espacio, fruto de la interacción de las substancias, y, por tanto, posterior a ellas, con el espacio relativo de Newton. Kant admite la posibilidad del espacio absoluto, realidad ontológica, eterna y necesaria, verdadera condición de posibilidad de los cuerpos y, consiguientemente, del espacio relativo. A este espacio absoluto lo llama Kant, siguiendo a su maestro, "campo infinito de la presencia de Dios".

---

pacio. Consideró como absoluto el movimiento de revolución, y se encontró con la necesidad de admitir un espacio real también absoluto. De esta forma, su teoría del espacio, excesivamente realista, pudo parecerle exigida y avalada por la misma experiencia científica.

Este espacio absoluto lo concibe Newton como una realidad necesaria, eterna e infinita anterior al mundo, verdadera condición de posibilidad de las cosas, campo ilimitado en que actúan las causas eficientes, exigidas a su vez para explicar ontológicamente los grandes principios de la gravitación y atracción universal.

Algunas frases de difícil interpretación, que se encuentran en sus obras, no son suficientes para afirmar que identifique el espacio absoluto con la inmensidad de Dios. Indudablemente Newton, a imitación de Henry More, relaciona el espacio con la omnipotencia divina, y llega a llamarlo "sensorium" infinito, por el cual Dios percibe todas las cosas. Pero esta frase, bien desacertada por cierto, no debe interpretarse en el sentido grosero que suscita, ni en general su doctrina, tal como aparece en sus obras, incurre en el error de su discípulo Clarke. Este sí identificó explícitamente la inmensidad de Dios con el espacio, razón por la cual se hizo digno de las recriminaciones de Leibnitz en la celebérrima controversia sostenida entre ambos pensadores.

Newton admite también el espacio relativo (fundamentado por el espacio absoluto), único de quien tenemos experiencia, y que se identifica con la extensión de los cuerpos del universo.

[17] MARÉCHAL, *l. c.*

[18] Cfr. *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendingen Kräfte.* 1747. En la edición de los *Kant's gesammelte Schriften*, de la Academia de Berlín. Band I, p. 1-139.

[19] Cfr. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* [...] *nach Newtonischen Grundsätze abgehandelt.* 1755. AB. I, p. 262, 306 y ss., cit. por MARECHAL, *o. c.*, p. 15.

En este mismo año de 1755 da un paso de gran trascendencia [20]; Kant, apoyándose, entre otras razones, en la distinción de los "indiscernibles", deja definitivamente a Leibnitz, al negar *virtualmente* la *inteligibilidad* del espacio [21].

Mas negar la *inteligibilidad* del espacio era relegar nuestra representación del espacio al orden de la sensibilidad, y con ello plantear un problema de dificilísima solución.

Surgía, en efecto, una antinomia de que Kant se da plena cuenta en 1768 [22]: por un lado debía concebir el espacio como necesario, por la razón de que tenía el espacio absoluto por condición de posibilidad de los cuerpos; pero por otro lado, no podía concebirlo como necesario, porque ninguna representación sensible puede gozar de las características de necesidad y universalidad. He aquí la gran antinomia.

No cabía ya volver a la posición de Leibnitz y sostener que nuestra representación del espacio fuese un concepto puro, obtenido por abstracción de la extensión de los cuerpos; porque el espacio, lejos de derivarse de los cuerpos, era tenido como condición de posibilidad de los mismos; además, ¿cómo es posible, argumentaba Kant, reducir a un concepto abstracto esta representación concreta e intuitiva del espacio?

La dificultad parecía insoluble: se tenía que conciliar en nuestra representación del espacio las características de necesario y universal, con las de intuitivo y concreto. Las primeras notas parecían reducir nuestra representación del espacio al entendimiento; las segundas, a la sensibilidad [23].

La gran *inspiración* de 1769, cuyo eco es la célebre *Dissertatio* de 1770 [24], vino a sacar a Kant de perplejidades; tenía por fin la clave de la solución.

La respuesta de Kant consiste en afirmar la idealidad y subjetividad del espacio. "*Spatium non est aliquid objetivi* et realis [...] sed *subjetivum* et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens veluti schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi" [25].

Con esta tesis se reducía el espacio a una determinación meramente subjetiva, y con ello el mundo sensible, o mundo de los fenómenos, pa-

---

[20] *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio.* 1755. Prop XI, 2. AB., I, p. 409 y s.

[21] Cfr. MARÉCHAL: o. c., p. 40.

[22] *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume.* 1768. AB. II, p. 377-383.

[23] Cfr. MARÉCHAL: o. c., p. 42 y ss.

[24] *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis dissertatio.* 1770. AB. II, p. 385-410.

[25] *Ibid.*, p. 403.

saba a ser una construcción llevada a cabo por la facultad sensible según sus propias leyes.

Puesto este principio, la antinomia cae por sí misma.

Es falso, en efecto, viene a decir Kant, que sólo en las determinaciones del entendimiento encontramos la necesidad y la universalidad. Estas notas son también patrimonio, en alguna manera, de la intuición sensible. En efecto; aquellas determinaciones del objeto fenoménico que prevengan necesariamente de la facultad sensible y que definan la aportación del sujeto en el fenómeno en cuanto tal, expresarán una condición de posibilidad de la representación sensible, y, por consiguiente, aparecerán en todo objeto fenoménico, y, por tanto, gozarán de las características de universalidad y necesidad que hasta entonces se creían exclusivas de las determinaciones del entendimiento.

Ahora bien, dice Kant, el espacio es precisamente una de estas determinaciones de la sensibilidad en la representación sensible. Luego no hay dificultad alguna en que el espacio sea por un lado intuitivo y por otro lado universal y necesario, porque el espacio es precisamente la forma propia de la facultad que reluce necesariamente en el objeto fenoménico en cuanto tal.

2. *La "Crítica de la razón pura".*

La afirmación de la *aprioridad* e *intuicionalidad* del espacio iniciaba la solución definitiva de otro problema, puramente gnoseológico éste, que iba atrayendo cada vez más la atención de Kant.

Tanto las filosofías racionalistas de Descartes, Leibnitz y Wolff, como las empiristas de Locke y Hume, partían de una identificación más o menos solapada del objeto formal del entendimiento y de la sensibilidad; al identificar en el fondo, dice Maréchal [26], ambas facultades, no sabían qué hacer con una de ellas; y, o reducían las sensaciones a ideas más o menos imperfectas y obscuras, o reducían las ideas a sensaciones más o menos coordinadas y transformadas.

Estos filósofos partían del supuesto de que lo mismo las ideas que las sensaciones pueden objetivarse independientemente unas de otras en la conciencia humana.

La síntesis de estas dos corrientes filosóficas se obtendría si se pudiese demostrar que lo mismo la sensibilidad que el entendimiento son dos fuentes complementarias, absolutamente necesarias para que se dé el conocimiento objetivo.

---

[26] *O. c.*, p. 146 y s.

Esta solución comenzó a abrirse paso a partir de 1770.

En efecto, la "gran luz" al revelar a Kant la *idealidad del espacio* como pura construcción del espíritu, debía hacerle caer en la cuenta del papel puramente relativo de la intuición sensible, y de que, por consiguiente, debía revestirse al fenómeno de otra serie de atributos, que no podía darle el solo sentido, antes de poder presentarse en el campo de la conciencia como objeto.

Convenía, pues, hacer un estudio detenido de la estructura interna del objeto de conciencia en cuanto tal, para deducir el valor y el significado de cada uno de los elementos de conocimiento. Tal es el fin que Kant se propone en la *Crítica de la razón pura*.

La teoría que en ella se defiende se reduce, a grandes rasgos, a afirmar la necesidad de la síntesis de la intuición sensible y de las ideas puras o categorías, para que pueda darse un conocimiento objetivo.

La intuición sensible da un contenido a las categorías, funciones de suyo vacías y meramente formales. Las categorías, por su parte, relacionan la intuición sensible con la unidad de apercepción, al mismo tiempo que la levantan a un significado superior, dándole atributos que la oponen y como independizan de mi propio conocimiento. Entonces y sólo entonces surge el objeto en el campo de la conciencia, y podemos decir "yo pienso". Entonces y sólo entonces se da el hecho que se impone a todo filósofo y aún a todo hombre: el objeto fenoménico o el objeto de experiencia. Luego, tanto la intuición sensible como las categorías son indispensables para el conocimiento objetivo. Aquélla sin éstas es ciega; éstas sin aquélla son vacías.

Con esta solución se esclarece, cree Kant, otro problema de capitalísima importancia, que da la clave del éxito, tan distinto de las matemáticas y la física, por una parte, y de la metafísica, por otra.

El problema es el de la posibilidad de la metafísica como ciencia.

La solución está en advertir que las matemáticas y la física se limitan a las determinaciones *a priori* del objeto fenoménico, y por esto son posibles y fecundas; porque no sacan ni a la intuición sensible ni a las categorías de su verdadero significado; mientras que la metafísica pretende irrumpir más allá del objeto de experiencia, dando a las categorías un significado objetivo, que no cuadra a formas vacías, a puras funciones de unificación de un contenido exógeno.

La consecuencia se impone, según Kant; hay que limitar definitivamente nuestras ansias de saber: No es posible la metafísica como ciencia.

No es menester seguir ahora al filósofo de Königsberg por los cami-

nos de su *Estética* [27]. Lo iremos haciendo, Dios mediante, en la medida que sea necesario, a lo largo de nuestro estudio sobre Balmes. Bástenos decir aquí, que en la *Estética* se defiende el contenido fundamental de la *Dissertatio* de 1770, a veces con bien parecidas palabras, y que el estudio que Kant hace en ella del espacio no tiene otro significado, según hemos visto, que el de un estudio gnoseológico de la facultad sensible.

Apresurémonos, sin embargo, a decir que la triple tesis defendida por Kant en la primera parte de la *Estética trascendental*, es a saber: 1.ª, que el espacio es *a priori*, o lo que es lo mismo, una determinación no derivada de la experiencia, sino lógicamente anterior a ella con la prioridad propia de lo universal y necesario sobre lo individual y contingente; 2.ª, que el espacio es una *intuición pura*, esto es, una forma de la sensibilidad; y finalmente, 3.ª, que el espacio es *subjetivo*, es decir, que no pertenece a la cosa en sí misma; se desenvuelven en el supuesto de un determinado concepto cosmológico acerca de la extensión y del espacio, y que es allí donde hay que ir a buscar las raíces de la problemática kantiana. Precisamente estos conceptos cosmológicos, verdadero propulsor dinámico del fenomenismo kantiano, irrumpirán de nuevo en la *Dialéctica*, cuando Kant nos haga asistir al conflicto "inevitable" de las ideas cosmológicas; conflicto que acorraló a su propio autor en ese callejón sin salida de la *Crítica de la razón pura*.

Se comprende, pues, que una refutación a fondo de la *Estética* de Kant no puede dejar al aire la solución de unos problemas que condujeron al filósofo de Könisberg a un fenomenismo radical.

Una teoría de la sensibilidad externa, enteramente abierta a la realidad trascendente y que tenga el intento de sustituir a la de Kant, deberá resolver profundamente los escabrosos problemas de la extensión y del espacio.

¿Ha resuelto Balmes tan difícil cometido? ¿Cómo? ¿En qué forma? He aquí lo que nos proponemos investigar ahora.

---

27 No creemos necesario aludir al *instrumento* de que se sirve Kant para hacer saltar las diversas piezas que componen el objeto en cuanto tal. Balmes, en la primera parte de su *Filosofía Fundamental*, cap. 26-29, ha pulverizado los juicios sintéticos *a priori*, y no tiene necesidad alguna de volver a plantear, en su teoría de la sensibilidad externa, un problema cuya vanidad ha demostrado.

REFUTACION DE LA SUBJETIVIDAD DEL ESPACIO. LA EXTENSION ES "DADA"

I.—Cuestiones preliminares.

1. *Sentido del problema.*

Hemos indicado que la tercera tesis esencial de la *Estética* defiende la subjetividad del espacio.

No ignoramos las prolongadas discusiones a que ha dado lugar su interpretación. A nosotros nos basta que Kant pretenda demostrar *la idealidad trascendental* del espacio, en el sentido de que el espacio "no es nada si abandonamos la condición de la posibilidad de toda experiencia y lo consideramos como algo que está a la base de las cosas en sí mismas" [28]; para encontrar plenamente justificada la estructuración de una tesis, cuyo objetivo sea demostrar la existencia extramental de la extensión, base objetiva del concepto de espacio.

Esta va a ser, pues, la primera aserción que opone Balmes a la teoría de la sensibilidad kantiana: *la extensión es "dada"*.

Al comienzo del libro segundo [29], Balmes se plantea el siguiente problema.

"Nuestras sensaciones ¿tienen alguna relación con objetos externos, o son simples fenómenos de nuestra naturaleza? De la existencia de este mundo interno que resulta del conjunto de las escenas ofrecidas por las sensaciones, ¿podemos inferir la existencia de un mundo externo?"

Si tomamos las palabras "mundo externo" en su pleno sentido nos encontramos frente a la problemática nuclear de una *Estética trascendental*, según la concepción balmesiana.

Problema fundamental; mas ¿en qué sentido es un *verdadero problema?*

Balmes, el filósofo del *sentido común*, no duda un solo instante. No se trata, dice, de una cuestión práctica, sino meramente teórica. Con anterioridad a toda reflexión filosófica, y con plena independencia de ella, poseemos, como don precioso de la naturaleza, la certeza de la existencia de los cuerpos [30]. Que los cuerpos existen es un hecho del cual no

---

[28] *Kritik der reinen Vernunft*². AB, III, p. 56. Trad. G. Morente, I (Madrid, 1928), p. 132.
[29] FF II 24.
[30] FF I 16, 17, 19, 32, etc.; II, 24.

duda nadie que esté en su juicio. A esta certeza, ni la reflexión añadirá un adarme de seguridad, ni, por ventura nuestra, las mayores cavilaciones a que puede entregarse un filósofo excéntrico dejarán en el espíritu el más pequeño rastro [31].

"Esta convicción—dice Balmes—es un fenómeno de nuestra existencia que no acertaremos quizá a explicar, pero destruirle no es imposible" [32].

Y es que estas cuestiones tienen toda la seguridad y la certeza que les presta la naturaleza misma.

¿Qué sentido da, pues, Balmes al problema de la existencia del mundo externo? ¿Cuál será, desde este punto de vista, el oficio de la Filosofía? ¿Pretender legitimar la certeza que posee la humanidad entera?

En manera alguna, dirá Balmes. El objeto de las consideraciones filosóficas no puede ser el de legitimar lo que dimana inmediata y necesariamente de la naturaleza. Lo que procede de una manera necesaria de la naturaleza no puede ser sino legítimo. Por esto Balmes concede más bien a estas voces de la naturaleza las señales claras, la piedra de toque de las consideraciones filosóficas. Según nuestro autor, una filosofía en pugna con la naturaleza, muestra ya evidentemente en sí misma los caracteres de la falsedad [33].

Esta afirmación neta de la verdad fundamental de la naturaleza es como la piedra angular del sistema de Balmes. Un filósofo ni puede ni debe despojarse de la naturaleza: tal es el principio con que toda escuela filosófica combate el escepticismo. Balmes lo percibe con la claridad que sólo da la intuición del genio [34]. La naturaleza, en sus tendencias *verdaderamente* espontáneas y necesarias—vocean las páginas todas de la obra balmesiana—, no puede llevar al error; la naturaleza no se contradice a sí misma. Balmes ha intuído que cuando la naturaleza en acción posee toda la fuerza propia del instinto, allí se da un finalismo asombroso, que pone al abrigo de toda cavilación la obtención de objetos que son necesarios para la vida intelectual, moral o sensitiva del hombre [35]; y la vida de nuestro entendimiento—dice Balmes—consiste en poseer la verdad. Es cierto que, a veces, estamos inclinados a creer como verdaderas cosas que no lo son, como sucede, por ejemplo, con ciertas cualidades meramente subjetivas, que creemos inherentes a los objetos; empero, ad-

---

31 FF I 12.
32 FF I 6.
33 FF II 24.
34 FF I 325.
35 FF I 155 y s., 316.

vierte Balmes, un examen detenido muestra que no eran las voces de la naturaleza, sino algo bien distinto, lo que nos inducía al error [36].

¿Cuál será, pues, el oficio de la Filosofía? Su fin no es práctico; no vamos a resolver un problema que realmente se nos plantea, es a saber si existen o no los cuerpos, porque estamos seguros de ello; tampoco pretendemos legitimar esta certeza, porque lleva en sí misma la mejor garantía de legitimidad; lo único que pretendemos es averiguar de una manera refleja los fundamentos de esta certeza, "a la manera que los astrónomos observan la carrera de los astros, y procuran averiguar y determinar las leyes a que está sujeta, sin que por esto presuman poder modificarlas" [37]. Más aún, nos advierte Balmes, tengamos presente que el camino que emprendamos no será tal vez el mismo que seguimos en esta certeza natural, la cual es independiente de la serie de raciocinios y combinaciones, de que por ventura tendremos que echar mano [38].

Sin embargo no es inútil, ni mucho menos, el trabajo que comenzamos, porque además del mayor conocimiento que del espíritu humano alcanzaremos, el acto reflejo que versará sobre nuestros actos cognoscitivos, en cuanto están relacionados con los objetos externos, nos proporcionará nueva y específica certeza de la existencia del mundo, certeza que podríamos llamar *filosófica* en oposición a la llamada del *género humano*, en cuanto que esta última proviene del acto directo, mientras la primera es fruto de reflexiones y consideraciones que versan, no tanto sobre el objeto, cuanto sobre el acto o el sujeto [39].

Con esto podemos precisar ya el sentido del problema planteado por Balmes.

Intentamos buscar los fundamentos con que se puede afirmar con *certeza filosófica* la existencia del mundo externo extenso. Para mejor llevarlo a cabo prescindimos de la certeza que ya tenemos, y hacemos como que la buscamos [40]; pero ni la negamos ni la despreciamos.

2. *Método balmesiano.*

Circunscrito ya el verdadero alcance del problema que Balmes pre-

---

[36] Por esto Balmes ha señalado concienzudamente los caracteres que debe tener "el sentido común", para que sea infalible; digámoslo más exactamente: los caracteres que tiene el *verdadero sentido común*, el cual no engaña nunca (FF I 327 y ss.). No queremos suscitar aquí problemas que están definitivamente resueltos. Cfr. M. Flori, S. I.: *Revalorización de la criteriología escolástica*. "Acta Congressus Thomistici Internationalis". (Romae, 1927.).

[37] FF I 35.

[38] FF I 36.

[39] FF I 17.

[40] FF I 58.

tende resolver, vamos a indicar brevemente el método que seguirá cotejándolo someramente con el de Kant.

El objeto de investigación de ambos es, en parte, el mismo; el punto de partida coincide sensiblemente. Ni uno ni otro cae en el escollo de los empiristas, que querían descomponer el contenido de conciencia en elementos de valor objetivo, para que, al combinarlos luego a la manera de mosaico, mostrasen al investigador el verdadero proceso de la formación de nuestras percepciones. Un crítico no ha de comenzar, como bien observa Maréchal [41], por seccionar arbitrariamente el objeto de conciencia, dando por resuelto un problema que puede ser de gran trascendencia. La unidad, la totalización, la síntesis que se manifiesta claramente en el contenido de conciencia, puede ser algo esencial para la percepción del objeto en cuanto tal.

Uno y otro toman, pues, el contenido objetivo de conciencia tal como aparece, sin querer cerrar los ojos al carácter de unidad y de todo que manifiesta.

Naturalmente que la posición especial de Kant, provocada por su propia problemática, le obliga a dar al fenómeno un significado que por lo menos prescinda [42] de toda afirmación ontológica. Poniendo, como pone, en duda la existencia de la metafísica como ciencia, debe por lo menos prescindir, al tomar el conocimiento como objeto de investigación, tanto de su inherencia a un sujeto psicológico, como de su valor representativo de un objeto trascendente.

Balmes, en cambio, para quien es muy diverso el aspecto de la cuestión, no debe prescindir, y de hecho no prescinde, de la inherencia al sujeto [43]. Por esto, ya desde un principio, no toma las sensaciones como un fenómeno desprovisto de toda afirmación ontológica; al contrario, estas modificaciones de nuestro ser que nos atestigua la conciencia, a lo menos en cuanto tales, son realidades de cuya existencia no podemos dudar. "En ella la conciencia, la realidad y la apariencia se confunden: no puede ser aparente sin ser real" [44].

Estas modificaciones, dice Balmes "adelantándose genialmente a la filosofía vitalista de Bergson" [45], son "modificaciones vivas, por decirlo así, en un ser vivo también" [46].

Como se ve, estamos muy lejos [47] de la significación que da Kant al

41 O. c., p. 79 y ss.
42 Cfr. MARÉCHAL: o. c., p. 78.
43 FF II cap. 1 y 2.
44 FF I 148.
45 J. TUSQUETS: *L'estratagema filosófica de Balmes*. "Criterion" III (1927), p. 412.
46 FF I 226.
47 Cfr. FF I 24, etc.

fenómeno en el dintel mismo de su *Estética*. Que si la posición de Balmes no se ve obligada a tomar un punto inicial que tortura a nuestro entendimiento—cuyo objeto formal es precisamente "el *ser*" no simplemente fenoménico, sino real objetivo, numénico—, téngase como un nuevo triunfo del buen sentido sobre las cavilaciones filosóficas.

A partir de este punto de contacto relativo, el camino de ambos filósofos va a tomar una posición cada vez más divergente.

La razón de la divergencia de ambas estéticas está en la situación en que cada una se encuentra en relación con toda la obra a que pertenece.

Al método de Balmes podríamos llamarlo descendente. El método de Kant es, por el contrario, ascendente.

Balmes ha comenzado por donde Kant acaba; el entrecruce de líneas en el punto que nos ocupa es sólo momentáneo; luego sigue cada uno la dirección divergente emprendida.

Balmes ha comenzado por asentar el valor objetivo de las ideas. Kant, en cambio, endereza hacia la solución de este problema todos los esfuerzos de su obra: cuando le dé una respuesta habrá coronado su crítica.

De aquí que la posición de Balmes podríamos llamarla centrífuga o exocéntrica, mientras que la de Kant es de carácter centrípeto o esocéntrico.

Balmes, pues, lo mismo que Kant, parte de la percepción sensible. Kant la descompone tratando de investigar, por medio de un *análisis trascendental*, las condiciones de posibilidad del objeto en cuanto tal, y con ello definir precisamente las determinaciones provenientes del sujeto cognoscente. Balmes prescinde del postulado que informa las investigaciones kantianas, es a saber, el de que cuanto hay en el objeto fenoménico de universal y necesario es aportación de la sola facultad; y observa más bien atentamente las características que presentan nuestras sensaciones comparando las unas con las otras, para investigar si las representaciones externas en *cuanto tales*, tienen el carácter de *dadas* o impuestas al sujeto cognoscente. Según Balmes, lejos de aparecer como determinación *a priori*, aparecen más bien como efectos de una verdadera acción extrínseca sobre nuestras facultades.

3. *Notas psicológicas previas: el fenómeno sensible.*

Puesto caso que Balmes pretende probar la existencia de los cuerpos partiendo de los fenómenos sensibles, no puede definir las sensaciones por las relaciones que con aquéllos tengan, sino que ha de describirlas

suficientemente, sin incurrir en círculo vicioso. Por esto toma la palabra sensación para significar "todas las afecciones de los sentidos, ya sean actualmente producidas, ya recordadas, ya imaginadas, es decir, todas las afecciones, en toda la extensión de la escala, desde que hay conciencia directa de las mismas o están presentes al ser que las experimenta, hasta que se llega al límite en que comienza la inteligencia propiamente dicha" [48].

Como se ve, no da Balmes definición ninguna de las sensaciones, sino que se contenta con una simple descripción de las mismas; señala la nota esencial de "conscientes", y traza, aunque de una manera vaga, una línea de separación entre las sensaciones y las ideas.

Más adelante nota el carácter ontológico de estos actos cognoscitivos afirmando que son modificaciones de nuestro ser [49]; modificaciones que experimentamos todos, y de cuya existencia no puede dudar ni siquiera el escéptico [50], e insiste en que son netamente distintas de las ideas.

Precisar más la línea divisoria entre las sensaciones y las ideas "exige extensas y profundas consideraciones sobre la sensación comparada con la idea, lo que no corresponde a este lugar; pero bueno será—dice Balmes—haber señalado la existencia de esta línea para que no haya confusión en una materia delicadísima y en la que no se yerra sin consecuencias trascendentales" [51]. Balmes, al igual que Kant, desde el comienzo de la teoría de la sensibilidad se coloca en esta franca distinción de nuestros actos cognoscitivos. El valor objetivo que les da es muy diverso del que les asigna Kant; pero la distinción es igualmente radical.

Finalmente, hace observar Balmes que el fenómeno de la sensación —tomada así, cual nos lo brinda la introspección—no es un acto que atestigüe o afirme la existencia del objeto extramental; esta afirmación es fruto de un juicio, más o menos notado, que lo acompaña.

"Veo dos molduras a una distancia conveniente: no descubro entre ellas ninguna diferencia. Aquí hay dos cosas:

1.ª Esta afección interior, o apellídese como se quiera, que llamamos *ver*. En cuanto a esto, no me cabe ni puede caberme duda. Podré estar despierto o dormido, en sano juicio o demente, podrán ser las molduras semejantes o desemejantes, y hasta existir o no existir; pero en cualquiera de dichas suposiciones, dentro de mí pasa esta representación, que llamo *ver las molduras*.

---

48 FF II 4.
49 FF II 5.
50 Cfr. vgr. FF II 1; FF IV 5-8; FF V 6, etc.
51 FF II 4.

2.ª Juzgo que, en realidad, a más de la afección que experimento, existen las dos molduras, están colocadas enfrente de mí y son ambas de relieve. En esto cabe error [...]".

Este análisis "conduce a una consecuencia evidente, y es que la *simple* sensación no tiene una relación necesaria con el objeto externo; pues ella puede existir, y existe, en efecto, muchas veces, sin objeto real.

Esta correspondencia entre lo interno y lo externo es de la incumbencia del juicio que acompaña a la sensación, no de la sensación misma".

"La sensación, pues, considerada en sí, no atestigua: es un hecho que pasa en nuestra alma. Si, efectivamente, ha habido acción de un objeto externo sobre nuestros órganos, y si este objeto es tal como parece, no le toca el discernirlo a ella, que es una afección de nuestro ser, un hecho simple, nada más" [52].

Entre las sensaciones, hace Balmes una clasificación importante. Desde luego, dice, advertimos una distinción muy marcada entre nuestras sensaciones. Unas son representativas, otras, en cambio, no lo son.

"Las sensaciones del olfato, del sabor, del oído no son representativas: son inmanentes en sí y en su objeto; esto es, que un ser que las experimenta se podría creerse encerrado dentro de sí propio, y en una soledad absoluta, sin relación con otros seres; pero el tacto, y sobre todo la vista, son de suyo representativos, envuelven relación a objetos; y aunque el ejercicio de ellos sea inmanente, incluyen, no obstante, alguna relación a otros seres, y no como a simples *causas* de la afección interna, sino como a *originales* representados en la sensación" [53].

Acaba Balmes de hablar de la inmanencia de los fenómenos sensibles. Es absolutamente innegable. La inmanencia propia de todo acto vital será con más razón característica de todo acto cognoscitivo, en el que la vida llega al culmen relativo de su perfeccionalidad. Mas con ello se plantea el mismo Balmes un especioso problema, a primera vista insoluble. ¿La inmanencia de nuestros actos sensitivos, de tal manera nos deja encerrados dentro de nosotros mismos, que las realidades trascendentes, si existen, permanecen para nosotros enteramente inabordables?

"Se ha dicho con tono de mucha seguridad, que no era posible demostrar por las sensaciones la existencia de los cuerpos, pues que siendo aquéllas una cosa puramente interna, no era dable que nos condujesen a inferir la existencia de otra externa, y no había inconveniente en que todas nuestras sensaciones fuesen un conjunto de fenómenos individuales encerrados en nuestra alma. A primera vista parece imposible soltar la dificultad; sin embargo, si se la examina a fondo, se echará de ver que se le ha dado más importancia de la que merece" [54].

---

[52] FF II 1.
[53] FF II 10.
[54] FF II 20.

4.—*Presupuesto de la prueba: Distinción entre el sueño y la vigilia.*

Nadie duda de que las sensaciones que experimentamos durante el sueño no son producidas por objetos exteriores [55]. Por otro lado, parece imposible, por un mero examen de las sensaciones, sin querer incurrir en círculo vicioso, poder tener certeza absoluta de que no estamos en continuo sueño.

"Dormidos recibimos impresiones semejantes a las que nos afectan despiertos. ¿Cómo, pues, nos aseguraremos que la ilusión no es perpetua? El abate de Lamennais, con aquella exageración que le caracteriza, ha dicho: "Quien demostrase que la vida entera no es un sueño, una quimera indefinible, habría hecho más de lo que han podido todos los filósofos hasta hoy." [56].

Balmes reconoce, es cierto, la dificultad del problema: "yo veo que hay en esto grandes dificultades"; pero, añade, "no puedo persuadirme que sean insolubles".

La objeción, en efecto, entraña dos cuestiones relacionadas entre sí. La primera es ésta: El análisis minucioso de los fenómenos de conciencia, deja descubrir dos órdenes de ellos enteramente distintos, o no es posible percibir esta distinción?

La segunda cosa es como sigue: Supuesto que haya dos órdenes de fenómenos apellidados, respectivamente, sueño y vigilia, lo que llamamos vigilia, ¿es también una especie de "quimera indefinible"? [57]. ¿Somos aún entonces víctimas de un verdadero espejismo?

Como se ve, estas dos cuestiones son diversas. La primera puede muy bien ser resuelta en sentido afirmativo, "aun en el sistema de los idealistas" [58]. El segundo problema versa sobre lo trascendente: si a nuestras sensaciones corresponden o no realidades, que en su ser y obrar sean independientes de nuestros actos de conciencia.

De esto hablará en los capítulos siguientes; aquí la tesis que va a demostrar Balmes está enunciada clarísimamente en el número 23.

"Prescindiendo—dice—de si las sensaciones tienen alguna relación con objetos externos, de si su testimonio es suficiente para éste o aquel caso, y considerándolas únicamente como fenómenos de nuestra alma, existen dos órdenes de hechos completamente distintos por caracteres muy marcados: el sueño y la vigilia".

---

55 FF II 23.
56 FF II 21.
57 FF II 23, 20.
58 FF II 23.

Cierto que hay momentos que participan de ambos estados, de manera que no se pueden clasificar con entera seguridad en ninguno de los dos; pero ello no se opone a que los casos extremos difieran evidentemente: No vemos el paso del amarillo al rojo; y, no obstante, nadie dudará en distinguir ambos colores. Ahora bien, para el nervio del argumento le bastan a Balmes estos casos extremos.

Veamos, pues, cómo en el orden filosófico "el raciocinio más severo va a conducirnos al mismo resultado" a que nos había conducido con entera seguridad "el sentido íntimo, el sentido común y el consentimiento común, o, en otros términos, el testimonio de nuestro ser y el de nuestros semejantes" [59].

Ante todo, aun cuando sea cierto que en el estado de vigilia haya generalmente una cierta claridad y viveza especial bien característica, sin embargo advierte Balmes que "la diferencia entre dichos estados no debe buscarse únicamente en la claridad y viveza de las sensaciones y certeza actual que ellas engendran". Porque "es indudable que a veces en el sueño se nos presenten las imágenes con tanta claridad como si estuviéramos despiertos, y que por el momento la certeza es completa" [60].

¿Existe, pues, alguna otra característica que distinga con certeza estos dos estados?

Balmes responde: ciertamente; no tenéis que hacer más que observar atentamente lo que pasa por vosotros:

"En lo íntimo de vuestra alma estos dos estados son completamente distintos."

"Reflexionando sobre lo que experimentamos desde que vivimos, o desde que tenemos conciencia de lo que pasa dentro de nosotros, podemos observar que hay en nuestro ser dos clases de fenómenos. De una manera periódica y constante experimentamos dos series de sensaciones, las unas más o menos claras: más o menos vivas, limitadas simplemente a su objeto, sin el concurso de muchas de nuestras facultades, y sobre todo sin reflexión sobre ellas mismas; en pos vienen otras, siempre claras, siempre vivas, acompañadas de actos de todas nuestras facultades, con reflexión sobre ellas, sobre su diferencia de las anteriores, con entera sujeción a nuestra libre voluntad, en todo lo relativo a variarlas, modificarlas, hacerlas desaparecer y reproducirlas de mil maneras diferentes."

Adviértase que tiene mucha fuerza el que Balmes hable de dos *series*, no simplemente de dos órdenes de fenómenos.

Son éstos, pues, tan diversos entre sí, que hemos de concluir con Balmes que, "aparte toda idea de mundo externo, y aun de todo otro ser fuera de nosotros, tenemos la certeza de la distinción de los dos ór-

---

59 FF II 21.
60 FF II 22.

denes de fenómenos que comprendemos en las palabras: sueño y vigilia [...].

"Asentada esta verdad, y supuesto que nadie duda de que las sensaciones que experimentamos durante el sueño no son producidas por objetos exteriores, y que, por tanto, no se las ha tomado nunca como medio de adquirir la verdad, pasemos a otra cuestión de más dificultad e importancia" [16], es a saber, la segunda que nos hemos propuesto.

II.—Las sensaciones son "dadas".

1. *La posición de Kant.*

La cuestión que se va a resolver es ésta: "Nuestras sensaciones, ¿tienen alguna relación con objetos externos, o son simples fenómenos de nuestra naturaleza? De la existencia de este mundo interno que resulta del conjunto de las escenas ofrecidas por las sensaciones, ¿podemos inferir la existencia de un mundo externo?" [62].

Al problema así propuesto, Kant daría una respuesta afirmativa, por lo que atañe a la primera parte. Pero por lo que se refiere a la segunda, es indudable que tendría que darla negativa, por lo menos consecuentemente con sus principios.

El hecho, en efecto, parece admitirlo. Precisamente el eslabón primero en que se sostiene toda la mole kantiana es esta pasividad de las sensaciones, esta relación que con los nóumenos tienen. Sus primeras palabras parecen categóricas:

"No cabe duda que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia. En efecto, ¿por qué cosa nuestro poder de conocer podría ser despertado y puesto en acción, si no es por los objetos que impresionan nuestros sentidos, y que, por una parte, ponen en movimiento nuestra facultad intelectual, a fin de que ella compare, junta o separadamente, estas representaciones, y trabaje así la materia bruta de las impresiones sensibles, para sacar de ellas un conocimiento de los objetos, el conocimiento que se llama experiencia?" [63].

Parece ser, pues, que Kant admite la relación de nuestras sensaciones con objetos trascendentes; pero por otro lado no puede en manera alguna aprobar un método deductivo, en el cual, para establecer estas

---

61 FF II 23.
62 FF II 24.
63 *Kritik*². AB, III, p. 27; G. M., I, p. 67 y s.

relaciones, se hiciese un uso trascendente de principios y categorías valederas solamente en el orden fenoménico.

Estamos en uno de los puntos más discutidos de la filosofía kantiana. Jacobi ha dicho que sin los nóumenos no se puede entrar en el sistema de Kant, y que con ellos no se puede permanecer en él.

Se han buscado distintas soluciones para evitar el dilema. La única posible está en averiguar el verdadero sentido de la afirmación kantiana.

A nosotros no nos disgusta la solución dada por varios autores, entre ellos, C. Cantoni, uno de los más eminentes neokantianos de Italia. Este autor pone en boca de Kant la respuesta siguiente a las dificultades suscitadas por su sistema en lo referente a las sensaciones; en ella cree el autor que se resume su pensamiento fundamental de Kant:

"Nous avons conscience de modifications (sensations) qui en nous se produisent sans notre volonté; ce sont des modifications dans les quelles nous sommes entièrement passifs. Nous sommes par suite necessairement amenés à *penser* que ces modifications dérivent de choses qui font impression sur nos sens (choses en soi *afficierende Dinge*). Mais de ces choses nous ne pouvons absolument rien savoir, nous ne pouvons rien affirmer, pas même leur possibilité, bien que ce soit pour nous nécessité de les penser" [64].

Aun a la primera pregunta, pues, que formulaba Balmes: "Nuestras sensaciones, ¿tienen alguna relación con objetos externos, o son simples fenómenos de nuestra naturaleza?", la respuesta de ambos filósofos, verbalmente idéntica, difiere esencialmente. Para Balmes la relación de nuestras sensaciones con objetos trascendentes es una verdad válidamente demostrable por nuestra razón; para Kant, en cambio, un postulado de nuestro entendimiento, y una hipótesis para la razón, que solamente en fuerza de la *Razón práctica*, pasará al rango de tesis.

El argumento de que va a echar mano Balmes es el famoso argumento de Descartes, que goza de gran popularidad entre los neo-escolásticos, gracias, según opina M. Gilson, al influjo de nuestro filósofo [65].

2. *Dos órdenes de sensaciones.*

Reflexionando sobre las sensaciones y comparándolas entre sí, observamos que unas son referidas a objetos externos y otras no, y que es-

---

[64] C. Cantoni: *L'apriorité de l'espace. Revue de Métaphysique et de morale* (1904), p. 313 y s.

[65] E. Gilson: *Realisme Thomiste et Critique de la connaisance* (Paris, 1939), p. 32 nota.

tos dos órdenes de fenómenos presentan caracteres muy distintos [66]. Advertimos, en efecto, que mientras las últimas dependen de nuestra voluntad, son inconexas entre sí o variables en sus relaciones a gusto del que los experimenta; las otras, en cambio, son independientes de nuestra voluntad, y están sujetas a cierta conexión que nosotros no podemos destruir ni variar.

Caracteres de las sensaciones no referidas a objetos externos.—Experimento, en efecto, dentro de mí una serie de fenómenos que me representan objetos externos, pero sin ninguna necesidad que me fuerce a estar sometido a ellos, pues los quito y los reproduzco con simples actos de mi libre albedrío.

"Ahora hay en mi interior la representación del país en que he nacido y vivido en mis primeros años. Se me ofrece con toda claridad la espaciosa llanura, con sus campos y praderas, con sus bajas colinas, que ora forman montecillos aislados, ora se prolongan en varias direcciones, aplanándose hasta confundirse con el nivel del llano [...]. Todo esto se me representa muy bien en mi interior, a pesar de hallarme a más de cien leguas de distancia, y se me representará cuántas veces yo quiera, y por el tiempo que yo quiera. Quizá podrá acontecer que sin el concurso de mi voluntad se me ofrezca el mismo espectáculo; pero siempre soy libre de distraerme, corriendo, por decirlo así, el telón, para no ver aquella escena, así como de levantarle de nuevo cuando tenga ganas de presenciarla" [67].

Es cierto que a veces se representan objetos que no quisiera, y que cuesta trabajo hacerlos desaparecer; pero también lo es, que bastan algunos esfuerzos para que al fin desaparezcan. Propongámonos, dice Balmes, algún cálculo o problema difícil, y veremos cómo desaparecen imágenes que parecía que no podíamos echar.

"Por donde se ve—concluye Balmes—que, aun en los casos excepcionales, con tal que estemos en sano juicio, siempre ejerce nuestra voluntad una grande influencia sobre los fenómenos puramente internos" [68].

Además, esta clase de fenómenos tiene otra característica peculiar suya, es a saber, el que están relacionados entre sí de una manera muy diferente de lo que lo están los del otro grupo.

Observemos en primer lugar que, ofrecidos a mi conciencia, o por un acto de mi voluntad o aun por sí mismos, se pueden presentar aisladamente, sin ninguna necesidad de encadenamiento con otros que los preceden.

---

[66] FF II 25.
[67] FF II 25.
[68] FF II 25.

Si me quiero representar, por ejemplo, una serie de aventuras de viaje, lo dispongo todo "a medida de mi gusto: me paro, ando con más rapidez, de un salto atravieso cien leguas, me traslado de un punto a otro sin pasar por los intermedios; en fin, no hallo ni uno de los inconvenientes que me hacen tan pesado eso que llamamos realidad. Estoy en un mundo donde yo mando y quiero".

El enlace que entre sí tienen estas sensaciones, sobre todo si proceden de las externas, "no es tal que no podamos modificarle de mil maneras. Cuando pensamos en el obelisco de la plaza de la Concordia, naturalmente se nos presentan las fuentes y estatuas y surtidores" dentro de aquel magnífico escenario; pero en mi mano está cambiar la escena y trasladar, por ejemplo, "el obelisco en medio de la plaza de Oriente", sin más que quererlo.

No menos aparece esta falta de encadenamiento aun en el caso que se presenten las sensaciones por sí mismas independientemente de nuestra voluntad.

"Escribo en Madrid y de repente se me ocurre la presencia del Támesis, con sus innumerables embarcaciones de vela y vapor. Para esto no he necesitado pasar por la serie de fenómenos en que se me representa eso que llamamos España y Francia..." [69].

Características de las sensaciones referidas a objetos externos.—Todo lo contrario observamos en las sensaciones que referimos a objetos externos.

Estas sensaciones no dependen inmediatamente de mi voluntad, sino que están sometidas a ciertas condiciones de las cuales no puedo prescindir, sopena de no alcanzar lo que me propongo. Si quiero obrar como dictador absoluto, la experiencia me enseña el choque duro de eso que llamamos realidad.

"Ahora experimento la sensación..., ahora no. ¿Qué ha mediado? La sensación de un movimiento, que ha producido otra sensación de ver y que ha destruído la visión primera, o pasando del lenguaje ideal al real, he interpuesto la mano entre los ojos y el objeto" [70].

Pero por más que haga, para *ver* el cuadro tendré que quitar la mano, y si no la interpongo no dejaré de verle, de la misma manera que si me hallo en presencia de un moribundo, por desagradable que ello me sea, no podré menos de verle y oírle.

---

[69] FF II 25.
[70] FF II 25.

Esta clase de fenómenos están por otro lado relacionados y encadenados entre sí con eslabones de hierro. Uno viene en pos de otro; nos es imposible salvar los intermedios; y aunque queramos no podemos cambiar las relaciones que entre ellos median; que si me empeño en mudarlas me encontraré con una serie de impresiones ingratas. Aquí no impongo yo mi voluntad, sino que he de sujetarla, por más que me pese.

Si quiero que se realice en mí, por ejemplo, el fenómeno que llamo ver el Támesis,

"... será preciso que me resigne a hacer desfilar en mi interior toda la serie de fenómenos que lleva consigo un viaje, y no como quiera, sino sintiendo real y verdaderamente todos los placeres y las incomodidades que le acompañan, y formando una verdadera voluntad de marcharme y de acudir puntualmente a tal hora, so pena de encontrarme sin esa sensación que llamo *ver la diligencia*, y con esa otra sensación que llamo ver un dependiente de la oficina que no me quiere devolver el dinero, y sin esta otra sensación que llamo ver y tocar mi equipaje, y con todas las sensaciones ingratas que resultan de semejantes descuidos".

Ni será posible cambiar la posición relativa de lo que se me representa, porque al tratarse de la visión, o sea del fenómeno externo, "cada cosa está en su lugar, o por lo menos así lo parece, y las sensaciones están encadenadas entre sí con eslabones de hierro".

"Resulta, pues, que la simple observación de lo que pasa en nuestro interior nos atestigua la existencia de dos órdenes de fenómenos totalmente distintos: en el uno, todo, o casi todo, depende de nuestra voluntad; en el otro, nada, si no es de una manera remota o mediata; en aquél los fenómenos tienen entre sí ciertas relaciones, pero muy variables y sujetas en buena parte a nuestro capricho; en éste vemos dependientes los unos de los otros, y no se producen sino bajo determinadas condiciones" [71],

3. *Argumento.*

Tres hipótesis posibles.—Asentada la distinción de estas dos órdenes de sensaciones podemos argumentar con Balmes en esta forma:

Estos "fenómenos independientes de nuestra voluntad, y que están sujetos en su existencia y en sus accidentes a leyes que nosotros no podemos alterar", y cuya existencia, por lo menos como actos de nuestra alma, es indudable, son causados [72], o bien *por nosotros mismos*, es decir, por el yo, de quien tenemos conciencia como principio de nuestros

[71] FF II 25, 26.

[72] Se toma la palabra "causa" en un sentido lato; para el caso, bastaría que fuese "condición" u "ocasión": "Para salvar—dice Balmes—esta correspondencia (con los objetos externos), basta que ellos sean realmente causa (u ocasión) de los mismos." FF II 39.

actos [73], ya sea obrando independientemente de nuestra voluntad, ya obrando voluntariamente; o bien son causados por los *fenómenos anteriores,* todo ello en el orden puramente interior; o, finalmente, son causados por *seres trascendentes* distintos de nosotros mismos.

Ahora bien, dice Balmes, es así que la causa de estas sensaciones no somos nosotros mismos [74], ni los fenómenos anteriores considerados como meramente internos.

Luego no resta sino admitir seres distintos de nostros como verdaderas causas de nuestras sensaciones.

Que no sean causadas por nuestra voluntad es cosa que salta a la vista después de las observaciones que hemos venido haciendo; hemos comprobado, en efecto, que, lejos de brotar de nuestra voluntad, "se presentan, por el contrario, sin el concurso de ella y aun muchas veces contra ella".

Que no seamos nosotros mismos la causa de estas sensaciones, aunque obrando de una manera enteramente involuntaria, lo resuelve Balmes con una observación que encubre toda una demostración: "No somos nosotros mismos—dice—porque existimos muchas veces sin ellos". Si en nosotros está, en efecto, la razón única de las sensaciones; si poseemos todas las condiciones requeridas, ¿cómo es que no se dan siempre estos fenómenos? Una causa necesaria no puede dejar de obrar si están dispuestas todas las condiciones que para ello se requieren.

¿Se dirá tal vez que el yo no puede producir ciertas sensaciones si no es en función de otras que les precedan? En tal caso entramos de lleno en el examen de la última hipótesis, ya que la sola condicionalidad nos basta para el fin que pretendemos [75].

La hipótesis idealista.—Esta última hipótesis puede enunciarse, como lo hace Balmes en el número 27: ¿Las sensaciones que estudiamos no son efecto una de otra, en el orden puramente interior?

A esta hipótesis responde el autor con una negativa rotunda: en manera alguna. ¿Por qué?

"Porque acontece con mucha frecuencia que, habiéndose seguido mil y mil veces un fenómeno a otro, deja de repente de existir el segundo por más que se reproduzca el primero" [76].

---

[73] Cfr. FF I, cap. XIX y FF I 253.

[74] Se trata, evidentemente, de la causa *total,* en cuanto da razón de determinadas sensaciones. Claro está que son actos vitales, inmanentes, y, por tanto, producidos y recibidos por el sujeto. La existencia concreta de estas sensaciones, en cuanto presentan tal o cual objeto a nuestra percepción, ¿puede explicarse por la sola facultad perceptiva, por el solo yo, principio próximo de estos actos, o no? Esta es toda la cuestión.

[75] FF II 27.

[76] FF II 27.

Pero esta razón, por atacar de lleno lo que para Balmes es fundamental [77] en el sistema idealista solipsista que aquí refuta, la desenvuelve con alguna mayor detención a lo largo del capítulo quinto.

Balmes presenta su argumento desde dos puntos de vista.

Examina *en primer lugar* la opinión de los adversarios. ¿Qué dicen los idealistas de que aquí tratamos? La explicación menos irracional de que pueden echar mano, para explicar la sucesión constante de dos fenómenos, será el apelar a alguna ley oculta, que se nos escapa, pero que enlaza ambas sensaciones.

"Tirando de un cordón que está en el despacho, hace largos años que suena una campanilla; o, en lenguaje idealista, el fenómeno interno formado de ese conjunto de sensaciones en que entra eso que llamamos *cordón y tirar de él*, produce o trae consigo eso otro que apellidamos *sonido de la campanilla*."

Alguna razón, en efecto, tiene que existir que explique esta sensación, ya que apelar al azar es absurdo, puesto caso que infinitas veces se ha observado que el uno seguía al otro, lo que no puede explicarse por una mera casualidad. La razón, dirán los idealistas, es el hábito o una ley asociacionista cualquiera por la cual se dará esta relación constante de sucesión entre ambos fenómenos.

Ahora bien, dice Balmes; esta razón es falsa, porque si existe el segundo fenómeno porque existió el anterior; si se da el primero, debe seguirse el segundo, mas es así que a las veces existe el primero del mismo modo que en los casos anteriores, sin que se dé el segundo; luego éste no dependía de aquél, considerado únicamente como un hecho puramente interno.

Infinitas veces hemos tirado del cordón, sonando indefectiblemente la campanilla... Pero hoy tiramos del cordón y, cosa extraña, la campanilla no suena. Por otra parte, "el fenómeno causante existe, porque, sin duda, pasa dentro de nosotros el acto que llamamos tirar del cordón; y, sin embargo, tiramos y volvemos a tirar y la campanilla no suena", a pesar de que este fenómeno lo experimento con la misma claridad y viveza que antes. Luego no es éste el que daba razón del segundo, puesto que ahora existe también, y sin embargo el otro no se produce.

El *otro punto de vista* con que se presenta el argumento consiste en observar que si tratamos de explicar esta falta de sucesión, aparece de nuevo a las claras la inconsistencia de la posición idealista, porque se recurrirá generalmente a sensaciones que son muy diferentes como fe-

[77] FF II 28.

nómenos internos, que como tales no tienen ninguna relación ni semejanza, y que sólo pueden tener algún enlace razonable en cuanto corresponden a objetos externos".

"Al buscar por qué no suena la campanilla, para explicarme la razón de que se haya alterado el orden regular en mis apariencias, puedo pensar en varias causas, que por ahora consideraremos también como meras apariencias o fenómenos internos; puedo recibir las sensaciones siguientes: el cordón roto, el cordón enzarzado, la campanilla rota, la campanilla sin badajuelo; a todas estas sensaciones puedo yo referir la falta del sonido, y el referirlo a ellas será lo más irracional del mundo si las considero como simples hechos internos, pues como sensaciones en nada se parecen; y sólo discurro racionalmente, si a cada una de estas sensaciones le hago corresponder un objeto externo, bastante por sí solo a interrumpir la conexión del acto de tirar del cordón, con la vibración del aire productora del sonido" [78].

De todo lo dicho se deduce, pues, que los fenómenos que estudiamos "no son efecto uno de otro en el orden puramente interior", que es la tesis que aquí se proponía demostrar.

Rehagamos, para mayor claridad, el argumento balmesiano:

Los fenómenos sensibles que referimos a objetos externos tienen por causa total nosotros mismos, o bien en alguna manera dependen de seres distintos de nosotros mismos.

Es así que lo primero es falso; luego hay que admitir lo segundo.

Luego existen seres trascendentales; luego existen lo que llamamos vulgarmente cuerpos, en cuanto por cuerpo se entiende "una cosa distinta de nuestro ser y cuya presencia nos causa tales o cuales sensaciones".

"Luego el instinto que nos impulsa a referir dichas sensaciones a objetos externos está confirmado por la razón; luego el testimonio de los sentidos es admisible en el tribunal de la filosofía, en cuanto nos asegura de la realidad de los objetos" [79].

III. La extensión del fenómeno es "dada"

1. *Refutación del idealismo de Berkeley.*

La divergencia ya iniciada con Kant a propósito de la relación de las sensaciones con las *cosas en sí*, va ahora a hacerse cada vez más profunda a pesar de conservar con todo ciertos puntos de contacto que estudiaremos detenidamente.

---

[78] FF II 29.
[79] FF II 30.

Ante todo precisa hacer una refutación del idealismo de Berkeley, sin la cual no podemos hacer adelantar un paso a lo establecido en el párrafo anterior.

También a Kant le interesó hacer notar que estaba su teoría muy lejos de ser la de Berkeley [80]; su advertencia, empero, se reduce a mostrar la diferencia que media entre el idealismo "formal", que es el suyo, y el idealismo "material" del obispo anglicano. En el sistema de Kant no se puede decir que el espacio sea una simple apariencia, aun cuando de hecho no pertenezca a la cosa en sí [81]. Esta solución suele convencer poco a quienes buscan una afirmación categórica de realismo; porque quisieran, con razón, una distinción neta entre el *espacio*, que puede ser ficticio, y la extensión, que puede ser real, y una aserción clara de la existencia de la extensión trascendente. Balmes llega a sospechar que en estas "observaciones" de Kant y en la tesis antiidealista que se inserta al fin de la *Analítica trascendental* [82] se esconden motivos bien poco filosóficos [83].

De hecho, Kant reafirma su tesis haciendo ver que, si suponemos que el espacio es condición de las cosas en sí, "no se puede reprochar decentemente a Berkeley de haber reducido los cuerpos a una simple apariencia" [84].

No es posible que un filósofo realista, en el estadio en que ahora se encuentra Balmes, pueda contentarse con una solución que atacaría una concepción ultrarrealista del espacio, pero que deja intacto el problema de un mayor conocimiento de los seres relacionados con nuestros fenómenos sensibles. Balmes, pues, toma la incumbencia de refutar al obispo de Cloyne solventando la dificultad de este autor "grave a primera vista, pero que en realidad es muy fútil" [85].

Antes de exponer el argumento de Balmes digamos dos palabras acerca del valor que le atribuye.

El eminente profesor de la Sorbonne, M. Gilson, dice en su reciente obra, "Réalisme Thomiste", tratando del argumento de Sebastián Reinstadler contra el idealismo, que Balmes, al echar mano del argumento car-

---

80 *Kritik*². AB, III, p. 71 y s.; G. M., I, P., 165 y ss.
81 Ibíd.
82 *Kritik*². AB, III, p. 72 y ss.; G. M., II, p. 109 y ss.
83 "Kant abrigaba la misma ambición (de originalidad), hasta el punto de hacer alteraciones gravísimas en su segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, por temor de que se le tuviese por plagiario del idealismo de Berkeley." FF I 110; Cfr. FF III 123; y la nota del cap. XVII del mismo libro III.
84 *Kritik*². AB, III, p. 72 y p. 190 y s.; G. M., I, p. 167 y II, p. 109.
85 FF II 31.

tesiano "s'est d'ailleurs mefié des conséquences possibles de son attitude, comme on verra au début de son chap. VI" [86].

Las únicas palabras a que puede referirse M. Gilson son las que se encuentran en el número 32, que es el segundo párrafo, capítulo VI. Indica Balmes la prueba que estriba en la veracidad de Dios, y escribe:

"Pero esta solución, si bien muy fundada, muy razonable y juiciosa, tiene el inconveniente de recurrir al orden moral para cimentar el físico, y así no dejará satisfechos completamente a los que desearían ver demostrada la verdad del testimonio de los sentidos con argumentos sacados de la misma naturaleza de las cosas. Yo creo que esto último se puede conseguir: voy a intentarlo."

La supuesta desconfianza de Balmes se referiría o al argumento que se apoya en la veracidad divina, o bien al sacado de la misma naturaleza de las cosas. Para una y otra hipótesis dan pie las palabras que puede ver el lector. M. Gilson, sin embargo, parece aludir a la primera hipótesis, puesto caso que al analizar el argumento, cuya paternidad corresponde, según él mismo dice, a Descartes, no reproduce más que la prueba fundada en la veracidad de Dios [87].

Respecto, pues, de esta prueba, nos inclinamos a creer que Balmes ni duda de su valor probativo, puesto caso que la tiene por "muy fundada, muy razonable y juiciosa", ni desconfía, por consiguiente, de las consecuencias lógicas de su admisión. De lo que sí desconfía es de que pueda satisfacer completamente "a los que desearían ver demostrada la verdad del testimonio de los sentidos con argumentos sacados de la misma naturaleza de las cosas". Que es cosa bien diferente.

El "inconveniente de recurrir al orden moral para cimentar el físico" no lo considera Balmes como un vicio de la argumentación, que es la tesis de M. Gilson, sino más bien como un inconveniente de carácter, diríamos, pedagógico.

Para que el argumento de Balmes equivaliera a un burdo paralogismo, sería menester que las palabras "orden moral y físico" significaran más de lo que pide el contexto. Efectivamente, si la prueba pretendiera recurrir al orden moral, o más exactamente, a la veracidad de Dios, para cimentar *todo* el orden físico, difícilmente sería evitable el círculo vicioso. Pero ni aquí es tan amplio el sentido que hay que dar a la prueba *presentada por Balmes*, ni en ninguna parte—que sepamos—fundamenta Balmes exclusivamente en la realidad externa los grandes principios metafísicos, o el punto de partida de la demostra-

[86] E. GILSON: *o. c.*, p. 32, nota.
[87] Ibid., p. 32, ss.

ción de la existencia de Dios. Queda, pues, a Balmes el camino abierto para subir al Criador partiendo de la contingencia del propio yo o de los actos internos físicamente existentes [88].

Si la desconfianza de Balmes se refiere al otro argumento, en cuanto que sus palabras: "Yo creo que esto último se puede conseguir; voy a *intentarlo*", son poco categóricas; debemos advertir: 1.º, que ésta es una manera de hablar bastante frecuente en Balmes [89], y, 2.º, que esta desconfianza estaría en abierta oposición con el contexto del capítulo. En efecto: supuesto el juicio que acaba de dar de la prueba que estriba en la veracidad de Dios, es evidente que el nervio del capítulo lo constituye la segunda demostración.

Ahora bien; Balmes, a lo largo de su capítulo, cree que su argumento concluye con entera certeza: en el número 31 expone en síntesis su pensamiento con esta palabra: "Contra la existencia de los cuerpos se puede objetar una dificultad, grave a primera vista; pero que, en realidad, es muy fútil". ¿Dónde está un asomo de duda?

Balmes pretende encontrar certeza: "¿Quién nos asegura...? ¿"Quién nos da la certeza...?" [90]. Y en las consecuencias eslabonadas que reune al fin, no encontramos más que afirmaciones absolutas:

"Luego hay fuera de nosotros un conjunto de seres sometidos a leyes fijas, tanto con respecto a nuestras sensaciones como entre sí; luego existe el mundo externo; luego el interno que nos le presenta no es una pura ilusión" [91].

De todo lo cual creemos que podemos concluir que Balmes no muestra temor alguna acerca de las posibles consecuencias de su argumentación. Esto resuelto, analicémosla brevemente.

Hemos demostrado, siguiendo el argumento de Balmes, la existencia de seres independientes de nosotros como causas de nuestras sensaciones. Para pasar a una última determinación de lo trascendente,

---

[88] "Para demostrar la existencia de un ser necesario, nos basta saber que existe algo. El conocimiento de que existe algo lo tenemos por experiencia, la cual nos presenta, cuando no otra cosa, la existencia de nuestro propio pensamiento." FF X 11.

Balmes al refutar a Fichte, cuando trata de la proposición "yo soy o yo existo", escribe: "Por el contrario, desde el momento que comencemos a reflexionar, se nos ofrecerán hechos internos que nos inclinarán a creer que nuestro ser depende de otro, y a medida que continuaremos reflexionando, adquiriremos de esta verdad una convicción profunda, nacida de una demostración rigurosa." FF IX 130. Desarrolla un poco más esta idea en FF IX 140.

[89] "Procuraré no incurrir en ninguno de estos defectos; no sé si podré evitarlos." FF IV 4. "Señalo con toda claridad [las dificultades] para evitar desde el principio la vana presunción que pierde en las ciencias como en todo." FF I 111. Cfr. FF VIII, 16; 69, etc. El contexto ha de decir el alcance de las modestas palabras de Balmes.

[90] FF II 31.

[91] FF II 35.

precisa resolver la cuestión enunciada por Balmes al comienzo del capítulo sexto: ¿Podemos tener la seguridad de que no es Dios u otra causa libre la que produce en nosotros todos los fenómenos que experimentamos y, por consiguiente, que no sea una pura ilusión cuanto imaginamos sobre un mundo corpóreo?

Para resolver esta cuestión se puede recurrir, como lo hacen muchos neo-escolásticos, siguiendo el camino de Descartes [92], a la veracidad infinita de Dios, que "no puede engañarnos ni permitir que otras criaturas nos engañen constantemente y de una manera para nosotros irresistible" [93].

Indicado este argumento, pasa Balmes a exponer otro tomado de "la misma naturaleza de las cosas".

La tesis que pretende demostrar es ésta: "Nuestras sensaciones no provienen *inmediatamente* de una causa libre" [94].

La prueba consta de un cúmulo de razones perfectamente escalonadas y cuya fuerza principal debe buscarse en su conjunto.

1) Analizando nuestras sensaciones con detención observamos que, "tanto el ser que las experimenta como el que las produce, están sujetos a leyes fijas, a una necesidad".

"Nos convenceremos de esto si reflexionamos que, poniéndonos bajo ciertas condiciones, no podemos dejar de experimentar determinada sensación, y que, en faltando dichas condiciones, nos es imposible experimentarlas, lo que prueba que tanto nosotros como el ser que nos causa la impresión estamos sometidos a un orden necesario. Si así no fuese, no seríamos dueños de producir la sensación ni aun mediante ciertas condiciones, porque, como la causa de ella no estaría sujeta a una ley, sino a su libre voluntad, sucedería mil y mil veces que la nuestra no estaría de acuerdo con la suya, y por lo mismo no existiría la impresión que deseábamos" [95].

2) Más aún, en orden a producirnos ciertas sensaciones, es tal la regularidad con que ésta causa obra, que se manifiesta claramente que está desprovista de elección y espontaneidad y aun de actividad propia.

---

[92] Cfr. E. GILSON: o. c., p. 33.

[93] Para Balmes este argumento no encierra ningún círculo vicioso, porque la razón aducida por Gilson a propósito de S. Reinstadler, no tiene en Balmes aplicación ninguna: "Dieu peut garantir le monde exterieur dans une philosophie de méthode idéaliste; mais il est surprenant qu'un réaliste scolastique, pour qui l'existence de Dieu se prouve à partir du monde exterieur, entreprenne de s'appuyer à la fois sur l'existence de Dieu pour prouver celle de Dieu, et sur l'existence de Dieu pour prouver celle des choses" (o. c., p. 34). En efecto, Balmes prueba independientemente de las cosas exteriores la existencia de Dios. Cfr. vgr. el citado FF X 11.

[94] FF II 33.

[95] FF II 33.

"El cuadro que está en la pared me produciría mil veces una misma sensación si mil veces fijo la vista en él, y, salvo el deterioro del tiempo, estaría produciendo la misma por toda la eternidad" [96].

3) Además, en cuanto a producirnos ciertas impresiones, está la causa de ellas sujeta a nuestra acción.

Esto parece claro observando que, aplicándola de diferentes maneras, somos dueños de hacerla producir diferentes impresiones [97].

4) Finalmente, la especial sujeción de la causa trascendente a leyes necesarias, por lo que se refiere a producir un orden determinado de sensaciones, manifiesta la existencia de un enlace necesario trascendente. En otras palabras:

"La sujeción de estos seres a leyes necesarias no es precisamente con respecto a las sensaciones, sino que más bien es un enlace que tienen entre sí. La conexión de las impresiones que de ellos recibimos es, en efecto, de la dependencia que unos tienen con respecto a otros, de suerte que para producir una impresión determinada empleamos muchas veces un objeto que no sirve para ello, si se le considera en sí, pero que nos proporciona lo que deseamos poniendo en acción a otro" [98],

Como, por ejemplo, descorrer una cortinilla para ver un magnífico paisaje.

Si después de estas atinadas observaciones se quiere apelar aún a una causa libre sujeta a leyes que ella misma se haya dictado, o le haya dictado otra causa superior, se recurre contra toda razón a un *deus ex machina*, posición condenada de antemano por toda sana filosofía.

"Luego hay"—concluye Balmes—"fuera [99] de nosotros un conjunto de seres sometidos a leyes fijas, tanto con respecto a nuestras sensaciones como entre sí; luego existe el mundo externo; luego el interno que nos le representa no es una pura ilusión" [100].

2. *La extensión es "dada".*

Descripción de la extensión.—Llegamos finalmente a la discusión de la afirmación fundamental de la *Estética* de Kant: La extensión ¿es o no subjetiva? O, desde el punto de vista correlativo, ¿la extensión es o no "dada"? Lo cual, llevado a sus últimas consecuencias, puede enun-

---

96 FF II 34.
97 FF 34.
98 FF II 35.
99 La palabra "fuera", "externo", etc., entiéndase, en el estadio en que nos hallamos del proceso argumentativo, en el sentido de *distinto* de nosotros mismos.
100 FF II 35.

ciarse así: ¿Son o no son extensos los seres que causan nuestras sensaciones? Emprendemos, pues, el estudio de la objetividad de la extensión concreta.

Como se ve, se trata de un punto importantísimo en una obra que quiera sustituir a la de Kant. De hecho, Balmes se detiene en él esgrimiendo diversos argumentos.

Antes, empero, de estructurarlos, analiza Balmes brevemente la extensión, a fin de precisar el planteamiento del problema.

Respecto de este análisis hemos de advertir, para evitar malas inteligencias, que, a pesar del resabio leibnitziano que dejan sus palabras, no trata Balmes de involucrar en este punto de su argumentación una cuestión que es posterior [101].

La multiplicidad, pues, de que habla Balmes no debe desviar la fuerza probativa de sus palabras. Tanto "la multiplicidad" constitutiva de la extensión, como la otra nota más indefinible [102], "la continuidad", deben interpretarse, *al ser puestas en juego para probar su objetividad*, como expresión de un denominador común, por el que se describe esto que todos percibimos y que llamamos extensión. Por lo demás, se patentizará nuestro aserto al reproducir los argumentos balmesianos.

La primera nota con que describe Balmes la extensión, es la multiplicidad,

"En primer lugar—dice—es digno de notarse que la extensión envuelve multiplicidad; un ser extenso es, por necesidad, un conjunto de seres; éstos se hallarán más o menos unidos entre sí por medio de un vínculo que los hará formar un todo; pero esto no quita que ellos sean muchos" [...].

Sin multiplicidad, pues, no hay extensión; donde hay extensión no hay un ser solo, en todo el rigor de la palabra, sino muchos" [103].

Pero la multiplicidad no constituye la extensión, porque puede existir la primera sin la segunda..."

De aquí que pase Balmes a exponer la segunda nota esencial de la extensión.

"Reflexionando sobre la especie de multiplicidad requerida para formar la extensión, notaremos que ha de andar acompañada de la continuidad. Las sensaciones, así de vista como de tacto, envuelven la continuidad; pues ni me es posible ver ni tocar sin que reciba la impresión de objetos continuos, inmediatos los unos a los

101 FF III 27.
102 FF III passim. *Estética*, n. 82.
103 FF II 43. En la *Estética* dice: "Por lo mismo que (un ser) es extenso, consta de partes, las que no se pueden concebir sin ser distintas entre sí." *Est.*, n. 80. Cfr. FF VIII 126; 131; FF VI 12, 15 y ss.; 23, 26, etc.

otros, coexistentes en su duración y que, a un mismo tiempo, se me ofrecen como continuados unos con otros en el espacio. Sin esta continuidad, la multiplicidad no constituye la extensión."

"¿Y bastan estas dos condiciones? Creo que sí, pues donde ellas existen, existe la extensión; con ellas dos solas, enteramente solas, nos formamos la idea de la extensión" [104].

Primer argumento.—Tres son los argumentos desarrollados por Balmes para probar la objetividad de la "sensación de extensión", o lo que es lo mismo, para demostrar que "ésta existe realmente en los objetos que nos causan las sensaciones" [105].

El primer argumento casi no hace más que indicarlo. Consiste en observar la dificultad insuperable de una duda seria. Este argumento, apoyado en una necesidad psicológica, nos *recuerda* el empleado por Kant, que se apoya también en una necesidad subjetiva para probar precisamente la aprioridad del espacio [106].

Sin embargo, no es difícil advertir que la índole de los dos argumentos es totalmente diversa. Kant concluye de la *necesidad* de representarse el *espacio* a lo menos vacío, la independencia del mismo respecto de la experiencia. Balmes se apoya en la *necesidad* de atribuir la *extensión* al objeto, para deducir que es ésta una afirmación que lleva todas las garantías de la naturaleza.

Esta argumentación la formula Balmes en la *Estética* en esta forma:

"La verdad de esta proposición se prueba primeramente por la invencible resistencia que experimentamos al intentar ponerla en duda" [107].

Resistencia que es común a todos los hombres:

"Digan lo que quieran los idealistas, no hay ni ha habido ningún hombre en su

---

[104] FF II 44 y s. No se trata de una definición, sino de una descripción. No podemos sino designar un conocimiento que, sin embargo, es común a todos. Cfr. vgr. *Estética*, n. 82.

[105] FF II 46.

[106] Nos referimos al segundo argumento presentado por Kant. En él se arguye de la necesidad, por decirlo así subjetiva, de representarnos el espacio, sin que por otro lado nos veamos obligados a representarnos objeto alguno. "No podemos nunca representarnos que no haya espacio, aunque podemos pensar muy bien que no se encuentren en él objetos algunos." De donde concluye que es una "condición de la posibilidad de los fenómenos y no una determinación dependiente de éstos", o en otras palabras, "una representación *a priori*". Y la razón es, porque si el concepto de espacio dependiera de los objetos, no podría tener la necesidad que no hallamos en aquéllos; y por el contrario, como pueden desaparecer los objetos externos, podría desaparecer también la representación del espacio. (*Kritik*, AB, III, p. 52 y s.; G. M., I, p. 124.)

[107] *Estética*, n. 75.

sano juicio que haya dudado seriamente de la existencia de un mundo exterior: esta convicción es para el hombre una necesidad, contra la cual forcejearía en vano" [108].

Cómo responde Balmes a la objeción de un Berkeley y un Fichte, ya aparece bastante claro por las palabras transcritas. En el libro I fué más explícito todavía: Si Berkeley llegó a superar esta convicción

"... al negar la existencia de los cuerpos, haciendo triunfar sobre el instinto de la naturaleza las cavilaciones de la razón, el filósofo de Cloyne, aislado, y en oposición con la humanidad entera, merecería el dictado que con razón se aplica a los que se hallan en situación semejante: la locura, por ser sublime, no deja de ser locura" [109].

Balmes muestra el irresistible impulso que tenemos de afirmar la objetividad de la extensión, echando mano de la introspección, en la que es maestro.

Me resigno, dice, a deshacerme de lo que he creído en mi infancia, sin dificultad alguna despojo de una manzana, que tengo delante, las cualidades de color, ruido, sabor, etc.; pero "no puedo de ningún modo privarla de la extensión.... no puedo en ningún modo considerarla como una cosa indivisible". Cuando me esfuerzo para esto, me esfuerzo en vano [110].

"Todos los esfuerzos de la voluntad—dice en la *Estética* [111]—no bastan a dominar la voz de la naturaleza. ¿Quién es capaz de persuadirse que su propio cuerpo no tiene parte alguna; que no es largo, ni ancho, ni hondo, que lo mismo son los objetos que le rodean; que no hay distancias; que no hay cosas grandes ni pequeñas, y que todo cuanto significamos con estos nombres no son más que apariencias, fenómenos puramente internos, causados en nosotros por seres que no tienen nada semejante?"

Segundo argumento.—En el segundo argumento Balmes se fija en las consecuencias absurdas que se siguen de negar la extensión a las cosas en sí.

Esta prueba la desenvuelve desde dos puntos de vista: en el primero hace notar la ruina de nuestros conocimientos en general; en la segunda muestra la destrucción radical de las dos ciencias, que el mismo Kant toma como prototipo de ciencias: la *Geometría* y la *Física*.

a) Por el trastorno de nuestras ideas.

---

108 FF III 27.
109 FF I 12.
110 FF II 41.
111 *Estética*, n. 75.

"Es indudable—dice—, si prescindimos de la extensión; si esta sensación, o idea, o sea lo que fuere [112], que sobre ella tenemos, no la realizamos en lo exterior si no la consideramos como una representación de lo que existe fuera de nosotros, todo se trastorna; no sabemos qué pensar ni de nuestras sensaciones ni de sus relaciones con los objetos que las causan: todo da vueltas en derredor, nos falta una de las bases de nuestros conocimientos; tendemos en vano los brazos para asirnos de algún punto fijo, y preguntamos con desconsuelo si todo lo que sentimos no es más que una pura ilusión, si serán una verdad las extravagancias de Berkeley" [113].

Porque "el mundo exterior es para nosotros inseparable de lo que nos representa la idea de extensión: o no existe o es extenso. Si se nos persuade de que no es extenso, no será difícil convencernos de que no existe. Yo, por mi parte, tanta dificultad encuentro en concebir el mundo sin extensión como sin existencia: cuando creyese que su extensión es una pura ilusión, creería sin trabajo que tampoco es más que ilusión su existencia misma" [114].

Balmes hace palpar este trastorno que sufren nuestras ideas, mostrando precisamente la enorme diferencia que va de negar al mundo las demás cualidades sensibles, a negarle la extensión.

Cuando no se ha pensado en las relaciones que median entre los objetos y nuestras sensaciones, tenemos cierta confusión sobre estos puntos. Consideramos de una manera más o menos confusa a los sensibles propios como cualidades inherentes a los objetos. Empero es fácil notar que éste es un juicio confuso de que no nos damos cuenta con toda claridad; "juicio que puede ser alterado y aun destruído sin destruir ni alterar el conjunto de las relaciones de nuestros sentidos con los objetos", Rectificamos en algún modo los juicios que habíamos formado, limitamos el testimonio de los sentidos a la esfera que les pertenece; "pero el mundo continúa siendo el mismo que antes".

Pero destruyamos la extensión. Hagamos de ella una sensación meramente subjetiva; entonces desaparece el mundo corpóreo, "ya no nos formamos idea del cuerpo, ya no sabemos si todo lo que hemos pensado sobre el mundo es algo más que una pura ilusión [115].

---

[112] Esta enumeración involucra cuestiones que tocan al vivo la *Estética* kantiana. Balmes, en oposición a Kant, defenderá esta tesis. "La extensión es en nosotros no una intuición, sino una idea." Ya veremos en qué forma.

[113] FF II 50.

[114] FF III 27. De hecho, si no se admite la extensión extramental, o se cae en el idealismo de Berkeley o en el fenomenismo de Kant. De estas posiciones al más absoluto idealismo no hay más que un paso, a no ser que ni siquiera se tenga que dar este paso. La historia de la Filosofía post-kantiana demuestra la verdad de la afirmación de Balmes. En FF IX 119 y s., Balmes desenvuelve esta misma prueba contra Espinosa, mostrando que la misma existencia del mundo real "nos es manifestada por la extensión ofrecida a nuestras sensaciones. Si, pues, esta extensión no existe, las sensaciones son un mero fenómeno interno, una pura ilusión, en cuanto les atribuímos correspondencia en lo exterior".

[115] FF II 40 y s.

Más adelante, en el capítulo IX, muestra, con una descripción no exenta de dramatismo, que, a pesar de haber quitado del universo todas las galas con que le visten nuestros sentidos, sigue el mundo con sus leyes, "existen, como antes, las gigantescas moles recorriendo con asombrosa rapidez y admirable precisión sus órbitas inmensas", pero si, en cambio, le quitamos la extensión, entonces

"... el universo no resiste: las moles de los astros desaparecen; la tierra se anonada bajo nuestras plantas; las distancias dejan de existir; el movimiento es un absurdo; nuestro propio cuerpo se desvanece; el universo entero se hunde en la nada, o si continúa siendo algo, es cosa del todo diferente de lo que ahora nos figuramos" [116].

Y luego, en el libro nono afirma no menos categóricamente:

"Si el mundo es algo real, es extenso; si no es extenso, no podemos asegurar que sea nada real. Con igual seguridad conocemos la extensión que la existencia. Esta existencia misma nos es manifestada por la extensión ofrecida a nuestras sensaciones. Si, pues, esta extensión no existe, las sensaciones son un mero fenómeno interno, una pura ilusión, en cuanto les atribuímos correspondencia en lo exterior" [117].

De todo lo cual concluye Balmes: "Quien niegue esta verdad (la extensión trascendente) es necesario que se resigne a negarlo todo, excepto la conciencia de sí propio, si es que también no intente levantar dudas sobre ella [118].

b) Por la ruina que acarrearía a la *Geometría* y a la *Física*.

En el libro II de la *Filosofía Fundamental* no se declaran ya más los trastornos que sufren nuestros conocimientos al negar la extensión a lo que llamamos mundo exterior; pero en el capítulo IV del libro III, que trata también acerca de la "Realidad de la extensión", insinúa otra prueba que desarrolla con más detenimiento en la *Estética*. Balmes quiere mostrar que, a pesar de la obscuridad en que queda envuelta la extensión real, conocemos, sin embargo, de ella alguna cosa; es, a saber, cuanto sirve de base a la Geometría. De manera, dice, que la extensión, geométricamente considerada, nos es conocida, aunque ignoramos "si esta misma esencia [geométrica] realizada es algo que se confunda con otra cosa real, o si es únicamente una propiedad que nos es conocida, sin que conozcamos el ser a que pertenece". Y da la razón que contiene en germen la nueva prueba a que aludimos.

---

116 FF II 49 y s.
117 FF IX 120.
118 FF III 27; Cfr. etiam 131.

"Sin esta distinción negaríamos la base de la geometría, porque es evidente que si no conociésemos la esencia de la extensión del modo sobredicho, no estaríamos seguros de si edificamos sobre el aire cuando levantamos sobre la idea de la extensión toda la ciencia geométrica."

"Así, pues, y bajo este aspecto, estamos también seguros de que la extensión existe fuera de nosotros, que hay verdaderas dimensiones" [119].

Porque—dice en la *Estética* [120]—es claro

"... que al hablar de volúmenes, superficies y líneas, no tratamos de estas cosas en cuanto están en nuestro interior, sino en cuanto se hallan en lo exterior, o reales o posibles. Admitiendo la hipótesis idealista, la geometría se reduce a combinaciones de hechos puramente internos, a los cuales no se sabe que corresponda ningún objeto real ni posible; por consiguiente, pierde su naturaleza; y una de las ciencias más ciertas y evidentes se reduce a un juego de palabras, cuando se quieren hacer aplicaciones de ella en lo exterior".

Luego aplica lo mismo a la astronomía y a las ciencias físicas, las cuales estriban, dice Balmes,

"... sobre la suposición de que la existencia real está sujeta a los mismos principios que la ideal, y que la experiencia se acerca tanto más a la teoría cuanto más exactamente se cumplen en la primera las condiciones de la segunda. El arte de construir los instrumentos matemáticos, llevado en la actualidad a una perfección asombrosa, mira también el orden ideal como el tipo del real; y el progreso en éste es la aproximación a los modelos que ofrece aquél.

La teoría dirige las operaciones de la práctica, y éstas a su vez confirman con el resultado las previsiones de la teoría. Luego la extensión existe, no sólo en el orden ideal, sino también en el real; luego la extensión es algo, independientemente de nuestras ideas; luego la gometría, esa vasta representación de un mundo de líneas y figuras, tiene un objeto real en la naturaleza" [121].

Estas consecuencias absurdas que socavan la existencia misma de unas ciencias, tales como la geometría y la física, según las conciben los hombres, no dejan de tener una verdadera fuerza probativa, por lo menos *ad hominem*, contra Kant.

Sabido es, en efecto, que uno de los "presupuestos" de Kant a la entrada misma de su *Crítica* es el valor que atribuye a estas dos ciencias. Precisamente la comparación entre estas ciencias y la metafísica le llevará a la solución de por qué esta última es imposible.

Prescindamos ahora del espejismo que sufre Kant respecto de la

---

[119] FF III 28 y s.
[120] *Estética*, n. 77.
[121] FF III 30.

física al tomarla como una de las *ciencias tipo*, de valor innegable [122]. Sólo queremos hacer notar que el argumento balmesiano es una observación *ad hominem* que no carece de fuerza contra este presupuesto kantiano. En efecto: Kant, en el fondo, admite como válidas las matemáticas y la física por la estima universal de que gozan, la cual, al colocarlas fuera de controversias estériles, permite en ellas un progreso real sobre lo adquirido por los científicos anteriores [123]. Ahora bien; esta razón, si es verdadera, debería dejar fuera ya de discusión la existencia misma de la extensión real, puesto caso que, como argumenta Balmes, el sentir de los geómetras es que no edifican sobre el aire cuando levantan toda la ciencia geométrica [124], sino que, si hablan de volúmenes, superficies y líneas, tratan de estas cosas en cuanto se dan como reales o posibles con entera independencia de nuestra mente [125]. Otro tanto sucede con la física, en cuyo campo los instrumentos matemáticos y las minuciosas observaciones han llegado a un desarrollo asombroso; esta ciencia se movió, por lo menos hasta Kant, en el supuesto de una extensión real [126].

Se objetará tal vez que Kant da por valedero en sus líneas generales esta suerte de sufragio universal, dejando precisamente para su estudio el aquilatar hasta dónde puede extenderse. Podría ser, en efecto, que el testimonio, aunque substancialmente válido, se extralimitara en cuestiones que, tomadas en cuenta, alterarían el mismo valor de la ciencia, objeto substancial de la afirmación universal.

Esto es mucha verdad en el fondo; pero tiene contra sí un verdadero error de método, sobre todo en una obra fundamental criteriológica, y es que muestra precisamente en la misma base del sistema una no pequeña fluctuación del principio que le sirve de arranque. Admitir por la conformidad del testimonio científico el valor de una ciencia y darle luego un significado que echa por los suelos la concepción misma que de ellas tenían los sabios es, a no dudarlo, por lo menos clara manifestación de que la base no era tan sólida como para sostener los muros de una filosofía que pretendía levantarse sobre las ruinas de las demás.

Discípulos de Kant, más radicales y más lógicos que su maestro, no han dejado de advertir esta notable laguna del criticismo kantiano.

Una *crítica* de nuestra facultad de conocer, que tenga las pretensio-

---

122 Cfr. SENTROUL: *Kant et Aristote*. (París, 1913), p. 9.
123 *Kritik*². AB, III, p. 40; G. M., I, p. 99. Cfr. SENTROUL: o. c. pp. 8-11.
124 Cfr. FF III 28 y s.
125 Cfr. *Estética*, n. 77.
126 Cfr. FF III 29; *Estética*, n. 78.

nes de poner la segur a la raíz, no puede *suponer*, observa Renouvier, el hecho y la certeza de la verdadera ciencia, a saber, la de la Matemática y la de la Mecánica pura [127].

La argumentación, pues, de Balmes tiene verdadero valor *ad hominem* contra Kant; en sí mismo considerado, el argumento tiene toda la fuerza que le presta el buen sentido.

Tercer argumento.—Llegamos por fin al argumento que creemos de mayor fuerza contra Kant, por echar mano de un principio fundamental en la filosofía kantiana.

En efecto: parece fundamental en el sistema kantiano aquel impulso venido de las cosas en sí, requerido para poner en marcha el formidable "mecanismo" de nuestra actividad cognoscitiva.

Kant cree absolutamente indudable el carácter pasivo de nuestra sensibilidad. La razón que le hace parecer baldía toda discusión sobre el particular es el carácter de *dadas* que afecta a nuestras sensaciones y que se impone al más superficial análisis. Es éste, por lo menos, un postulado *necesario*.

Esta nota, simplemente afirmada por Kant, la hemos visto magistralmente expuesta por nuestro Balmes en las páginas que hemos reproducido. Notable es la aplicación que hace ahora de los mismos principios a la extensión. La extensión, no menos que las sensaciones, lejos de presentar el aspecto de una espontaneidad cognoscitiva, tiene evidentemente el carácter de "dada".

No es éste, claro está, el momento oportuno de precisar hasta qué punto se extienda la conformidad entre la extensión noumenal y la extensión fenomenal sensible; dentro de poco tratará muy detenidamente Balmes este problema; aquí le basta, para refutar el idealismo [128], probar que debe haber en el orden de los seres algo que corresponda a la extensión inherente al mundo de las apariencias sensibles. Si ésta tiene como notas características la multiplicidad y la continuidad, aquélla deberá tener los mismos caracteres, aun cuando no sea menester que estén realizados de manera idéntica a la que aparece en la intuición sensible.

La observación atenta, en efecto, y el estudio concienzudo de las percepciones sensibles nos obliga a considerar los seres trascendentes que determinan nuestras sensaciones, por lo menos visuales y táctiles, no solamente como causas en general de estas sensaciones, sino también como "principios de causalidad de la extensión subjetiva" [129]. Apoyados

127 F. Klimke, S. I.: *Historia de la Filosofía*. Trad. esp. (Barcelona, 1947), p. 576.
128 Cfr. FF III 131.
129 FF III 121.

en este principio, y después de maduro examen, podemos y debemos afirmar de aquellos seres una propiedad cuya naturaleza desconocemos aún, pero que corre parejas con la extensión propia del fenómeno sensible.

"Ya he demostrado—escribe Balmes [130]—que a éstas (las sensaciones) les corresponde objetos externos, fundándome en la relación misma de los fenómenos entre sí, y con las causas que los producen; es así que esta relación existe también con respecto a la multiplicidad y a la continuidad; luego estas dos propiedades se hallan realmente en la naturaleza."

En efecto, tanto la multiplicidad como la continuidad aparecen de alguna manera impuestas a la facultad, no menos que las sensaciones consideradas en general. Luego de ellas puedo deducir las características del objeto. Por esto añade Balmes [131]:

"Mi vista fijada sobre un cuadro recibe una impresión que le viene de muchos puntos diferentes, siendo de notar que esta impresión resulta sin interrupción en toda la superficie que se me ofrece. Si, como llevo demostrado, la vista de un punto externo me basta para convencerme de su existencia, la de muchos me bastará para estar seguro de la de muchos; y la continuidad de la impresión me cerciora también de la continuidad de los puntos imprimentes."

En nada desvirtúa la razón de Balmes la teoría de la percepción, que debemos admitir como valor adquirido en Psicología Experimental. Aun cuando sea verdad, en efecto, que el acto cognoscitivo presenta a la conciencia un objeto extraordinariamente más rico y complejo que el que correspondería a la actual excitación del órgano; con todo, es innegable que, en líneas generales (cosa que basta para la fuerza de argumento), del excitante depende el que, estando a la misma distancia, aparezca a mi conciencia ora un lienzo de pocos centímetros de longitud, ora otro de varios metros de largo, y el que se presente formando un todo continuo, o a la manera de pequeños retazos distantes entre sí. A esto convergen y esto basta para el fin perseguido por los argumentos balmesianos.

Una última aclaración será tal vez útil. La vamos a dar en función de la teoría de Balmes acerca del continuo. Pueden, en efecto, causar, por lo menos, asombro las palabras del autor acerca de la continuidad: "Las impresiones que recibimos por la vista y el tacto, aun limitándonos a un solo objeto, son múltiples y, por tanto, corresponden a muchos ob-

[130] Cfr. FF III 182.
[131] FF II 46.

jetos; son continuas y por lo mismo corresponden a objetos continuos." Unas líneas más abajo dice, "La continuidad de la impresión me cerciora también de la continuidad de los puntos imprimentes." De modo parecido habla al tratar del tacto [132].

Después de la salvedad que hicimos al explicar el sentido que debíamos dar a la multiplicidad y continuidad afirmada por Balmes en el estadio en que está, no creemos pueda hacer dificultad, en orden al argumento, el resabio leibnitziano o dinamístico que acompaña a estas palabras. La dificultad está en el mismo proceso de la argumentación. Balmes, en efecto, arguye de la continuidad sensible a la continuidad real. Ahora bien; se necesita un caudal bien pobre de observación para advertir que dos objetos muy distantes entre sí producen una impresión continua con sólo alejarnos de ellos, y que los objetos más compactos aparecen discontinuos al centuplicar nuestra potencia visual.

La dificultad, sin embargo, no tiene importancia alguna.

Para Balmes, en efecto, la continuidad no es más que una relación "sui generis", indefinible, que constituye a las partes en el orden espacial [133]. Los últimos elementos del cuerpo extenso, indivisibles, simples, engendran la extensión al relacionarse entre sí. Supuesto esto, cae inmediatamente por su base la dificultad propuesta. No importa que la relación sea mediata o inmediata; basta probar que existe, para convencernos de la existencia de la extensión objetiva.

El argumento, pues, de Balmes prueba, partiendo de la relación constante y simultánea que aparece en la intuición sensible, que las causas deben tener también una relación análoga, completamente diversa de otras relaciones, relación espacial, verdadera nota constitutiva de la extensión.

Se podría tal vez *prolongar* el argumento de Balmes y darle un significado que creemos enteramente conforme a su mente. Lo podríamos estructurar así:

Es evidente que "el fenómeno" se diversifica en unidades parciales en el espacio. Ahora bien; la razón de estas múltiples representaciones sensibles la encuentra Kant en los esquemas, es decir, en el hecho de que "el tiempo", al imponer su propia unidad al "espacio", tiene ya una

---

132 FF II 46.

133 Los defensores del continuo pueden llegar a un acuerdo *real* con Balmes, *en orden a admitir el valor de la prueba*. No ignoramos que, para ellos, las partes no existen sino en potencia; pero todos conceden que en el ser extenso está el fundamento para que puedan ser consideradas, por lo menos subsecuentemente a la designación de las mismas.

unidad lógicamente anterior. De donde se sigue que el principio de estas síntesis no es más que una condición *a priori* [134].

Pues bien, diría Balmes, estas síntesis, por lo menos en gran parte, tienen precisamente los caracteres, no de *aprioridad*, sino de *dadas* o *impuestas*. En la teoría de Kant, nunca se podrá explicar por qué la mesa sobre la que escribo se me presenta siempre, en entera independencia de mi voluntad, bajo una forma espacial tan determinada, y tan distinta de la propia de la ciudad que tengo a mi vista, o de la del monte o del mar.

"Podemos exigir—como dice Külpe—que la ordenación correspondiente al desarrollo espacial de nuestras impresiones sensibles se observe también en las cosas que afectan a nuestra sensibilidad, y que a estas diferencias, que tan regularmente se manifiestan en las acciones sensibles, corresponda una regularidad análoga en las causas que las producen. Kant no ha tenido en cuenta esta dificultad o ha guardado silencio respecto a ella" [135].

IV. Dos posiciones irreductibles.

1.—*La refutación kantiana del idealismo.*

Acabamos de presentar la refutación balmesiana del idealismo. Representa, según la mente de su autor, una tesis destinada a enfrentarse con la defendida por Kant en su *Estética*.

A la aserción de Kant, "el espacio es subjetivo", Balmes ha opuesto enérgicamente otra cosa: "la extensión es objetiva", es decir, "se dan seres externos trascendentes, o, lo que es lo mismo, independientes de nuestro propio conocimiento en su ser y en su modo de ser extenso".

Balmes ha llegado a este resultado gracias a un análisis minucioso de las características del fenómeno, que le han hecho descubrir hasta qué punto se extendía la *pasividad* de nuestros actos sensitivos.

Con esto queda planteado el problema del espacio y de la extensión en un plano abiertamente realista.

Más adelante Balmes completará su obra adentrándose más y más en la misma naturaleza de la extensión. Pero este estudio se comprenderá mejor, no ya desde el punto de vista de la *Estética*, sino más bien partiendo de la *Dialéctica trascendental* y de sus antecedentes cosmológicos. Como es sabido, las *antinomias matemáticas* se pueden considerar

[134] Cfr. J. Maréchal, S. I.: *Le point de départ de la Métaphysique*. Cahier III (París, 1923), p. 134.
[135] O. Külpe: *Kant*. Trad. cast. (Barcelona, 1925), p. 43 y s.

como una contraprueba de las tesis defendidas en la *Estética* y como un eco de los primeros problemas cosmológicos de Kant.

Por lo demás, una refutación directa de los argumentos de Kant nos la dará Balmes cuando haya establecido su triple tesis fundamental.

Aquí nos interesa hacer notar que Kant, hacia el fin de su *Analítica trascendental* [136], quiso también él estructurar una *Refutación del idealismo.*

La pregunta surge espontánea. ¿Coincidirá Balmes con Kant? En este caso habría entablado una lucha feroz contra un molino de viento.

Si, por el contrario, difiere, ¿en qué difiere?

Por de pronto, Balmes conoció la refutación kantiana del idealismo. En la *Filosofía Fundamental* señala la sorpresa que causa al lector de la primera edición de la *Crítica de la razón pura,* "en que se hallan palabras tan terminantes en favor del idealismo"; el encontrarse en la segunda "con el mismo autor combatiendo vigorosamente el sistema de los idealistas [137]. Cita, además, con bastante profusión las frases con que en la *Estética* Kant se defiende de la inculpación del idealismo; reproduce luego la tesis antiidealista de la *Analítica trascendental,* y termina con estas palabras:

"No me es posible exponer aquí las doctrinas de Kant en su *Lógica trascendental;* me basta haber indicado sus aclaraciones sobre la realidad de los objetos; otros las llaman retractaciones o contradicciones, y hasta señalan varias causas que de nada sirven en el terreno de la filosofía" [138].

Balmes no dice quiénes son esos "otros", pero su afirmación es verdadera. La acusación lanzada por primera vez por Jacobi ha sido repetida innumerables veces. Precisamente a causa de la *Widerlegung des Idealismus,* Schopenhauer, cuyo entusiasmo por Kant no vamos a regatear, sostiene que la segunda edición de la *Crítica* no contiene el verdadero kantismo [139].

Pero tal vez no es menester recurrir a una flagrante contradicción. Al igual que la refutación del idealismo acosmístico insertada en la *Estética,* no parece que en la *Analítica trascendental* se contenga otra cosa distinta del *idealismo trascendental.*

Ciertas frases, que podrían inducir a identificar las *cosas fuera de*

---

136 *Kritik*². AB, III, p. 190 y ss.; G. M., II, p. 109 y ss.
137 FF III 123; Ibid., nota; FF IX 147.
138 FF III 123, nota.
139 *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1918), t. II. *ap, Kritik der Kantischen Philosophie.* (Leipzig ⁶ 1887), p. 515 y s., citado por SENTROUL, *o. c.*, p. 166, nota.

nosotros con los *seres en sí*, pueden ser interpretadas—según creemos—en consonancia con las demás páginas de la *Crítica de la razón pura*.

Toda la argumentación de Kant tiende a retorcer la aserción fundamental de Descartes, o, como dice Kant, intenta devolver con mayor derecho "el juego que el idealismo juega" [140].

Descartes decía, en efecto, que únicamente era indudable la afirmación empírica "yo soy"; admitía, por consiguiente, que las cosas exteriores son sólo inferidas".

Kant pretende demostrar que sólo por medio de la experiencia externa es posible la experiencia interna, y, por consiguiente, que sólo "la experiencia externa es propiamente inmediata" [141].

La prueba es concisa:

"Tengo conciencia de mi existencia, como determinada en el tiempo. Toda determinación de tiempo supone algo *permanente* en la percepción. Ese permanente, empero, no puede ser una intuición en mí [142]. Pues todos los fundamentos de determinación de mi existencia que pueden ser hallados en mí son representaciones y, como tales, necesitan ellas mismas un substrato permanente distinto de ellas, en relación con el cual pueda ser determinado su cambio y, por consiguiente, mi existencia en el tiempo en que ellas cambian" [143].

No vamos a regatear a Kant la aserción de que la existencia propia aparece a la conciencia en la medida en que está determinada en el tiempo; porque es evidente que no se nos presenta como abstraída o apartada del tiempo. Tampoco queremos discutirle que la determinación en el tiempo no sea posible, sino en función de algo permanente; porque es cierto que todo instante determina una cosa que pasa, pero supone al mismo tiempo algo que no pasa, que dura, que persiste [144].

Podríamos, en cambio, negarle la tesis de que "esto que dura", y permanece, y en función de lo cual es determinable nuestra existencia en el tiempo, no pueda ser sino una *cosa* fuera de mí. Porque, hacer depender el conocimiento del *yo-objeto* del mecanismo categorial, es sólo admisible para quien conceda los argumentos de la *Crítica de la razón pura* [145].

---

140 *Kritik*², AB III, p. 192 G. M., II, p. 112.

141 Ibidem.

142 Esta frase y las siguientes están tomadas de la nota del prólogo a la segunda edición (*Kritik* ², AB, III, p. 23 G. M., I, p. 59 y s.). Kant ruega que así se haga.

143 *l. c.*

144 SENTROUL: *o. c.*, p. 162.

145 Balmes concede a Kant que el conocimiento de nuestro propio yo no puede darse sino en cuanto implicado y como envuelto por nuestros actos internos que versan —o, por lo menos, pueden versar—sobre cosas externas. Pero Balmes afirma no

Sólo nos limitaremos a notar que la retorsión del argumento idealista únicamente tiene valor en el supuesto de que, tanto el *objeto exterior* como el *yo substancial*, sean meros fenómenos. Si se admite que la conciencia de la existencia propia tiene el valor de un conocimiento, que nos pone en contacto—directa o indirectamente—con un ser en sí, no se puede rechazar, sin más, la hipótesis de que la cosa que aparece sea producto de una operación inconsciente del sujeto óntico.

En realidad, toda la prueba kantiana descansa sobre la determinación temporal de la existencia. Pero para Kant el tiempo no es más que la forma *a priori* de la sensibilidad interna. Luego, ¿qué valor ontológico puede tener la existencia del yo concebido como pura condición *a priori* de todo conocimiento objetivo, o como "unidad pura de apercepción", por el hecho de estar determinado en el tiempo, si éste no es más que una forma *a priori* de la intuición? En cuanto al *objeto exterior*, queda tan fenoménico como antes...

Se nos ha dicho que la experiencia de nuestra propia existencia no puede darse sino en función de la experiencia de las cosas exteriores; pero estos dos contenidos de conciencia, relativamente irreductibles, continúan sin enlace alguno, por lo menos conocido, con los *seres en sí*. Bajo la etiqueta *objeto-exterior* y *yo-objeto*, no queda, pues, sino la simple oposición *objeto-sujeto*, y nada más.

Como se ve, Kant no ha rechazado el "idealismo material", sino para recaer más profundamente todavía en el *idealismo trascendental*.

Si a través de las líneas de su *Refutación del Idealismo* se busca una afirmación del objeto exterior, como *ser en sí*, hemos quedado absolutamente defraudados.

2.—*La refutación balmesiana del idealismo.*

Frente a este proceso de Kant, se estructura—lo hemos visto—la refutación balmesiana de todo idealismo, incluso del idealismo trascendental

Prescindiendo del alcance práctico de su problemática, de hecho la cuestión que se planteaba Balmes es ésta, ¿Existen seres externos? El

---

menos resueltamente que "la realidad permanente del *yo*, considerada en sí misma y prescindiendo de las cosas que pasan en ella, es un hecho que sentimos en nuestro interior y expresamos en todas nuestras palabras". FF IX 43.

En este sentido, el "substrato permanente", en busca del cual se afana Kant, no hay que irlo a buscar únicamente en la experiencia externa: aparece claro en el fondo de nuestra conciencia sirviendo de base y enlace del continuo fluir de nuestros actos internos. (Cfr. FF. IX 44 y ss.).

significado de esta frase era profundamente distinta de la de Kant. Sus palabras tenían un sentido abiertamente ontológico, y el problema se enfocaba decididamente hacia los *seres en sí*. Se busca, digámoslo brevemente, el fundamento racional del llamado juicio de existencia.

El problema quedó planteado tan pronto como se notó la inmanencia indiscutible de nuestros actos cognoscitivos, y este planteamiento colocó necesariamente el punto de partida en la realidad del yo y de sus modificaciones. Se buscó, como base sólida del *juicio de existencia*, un dato que fuese a la vez existente e inmanente, y éste no podía ser otro que la realidad del conocimiento. Esta realidad, al fecundar los principios básicos de nuestra razón, es la que sirvió de *puente* para llegar a las realidades trascendentes. De esta forma, en el proceso balmesiano, los *juicios de existencia* aparecen enraizados en la propia existencia.

Las dos críticas, pues, del idealismo, la de Kant y la de Balmes, no tienen en realidad ningún punto de contacto. Las coincidencias que se pudieran señalar nada tendrían que ver con el sentido de la argumentación, y, desde luego, serían más aparentes que reales.

JOSE SAURET, S. I.

Barcelona (Sarriá).

¿QUE PIENSA BALMES DEL "ENTENDIMIENTO AGENTE"?

Y aquí repetiré lo que ya hice notar en otra parte, sobre el profundo sentido ideológico que encerraba la doctrina del *entendimiento agente* de los aristotélicos, que ha sido ridiculizada por no haber sido comprendida" (IV, 5, 37) [1]

Llama la atención ver presentada con ese vigoroso relieve apologético por un pensador tan independiente de "la Escuela" y tan abierto a las opiniones de autores ajenos a "la Escolástica", una doctrina cuyo mismo nombre parece sonar en oídos profanos a cosa oxidada y fósil y cuya realidad no parece servir más que para recuerdo de antiguas edades o para llenar un hueco en ese viejo armazón de trabas y complicaciones especulativas, tan pesado e inerte para el gusto ágil y vital del pensamiento moderno.

La realidad es, sin embargo, que Balmes habla así. Y ello cuando no tenía necesidad de aludir a esta explicación escolástica del origen de las ideas.

En el capítulo V del libro 4.º de la *Filosofía fundamental* no trata más que de la diferencia entre sensación e idea. Eso puede explicarse perfectamente sin tocar el intrincado problema de cómo estas últimas se originen. Así lo hace Balmes en la mayor parte del capítulo. Admitida ya la diferencia esencial entre ambas clases de representaciones intencionales contra el sensismo, objeto único de refutación en ese capítulo, los pareceres de los filósofos sobre el origen de las ideas intelectuales han sido muy varios. Bien conocida tenía Balmes las hipótesis de Leibniz, el modo de pensar de los Platónicos, de Descartes, mucho

[1] Los pasajes de la *Filosofía fundamental* los citaremos con tres cifras, que significan, respectivamente, el libro, capítulo y número. Cuando se cite otra obra se advertirá. Utilizamos la edición Crítica de *Obras completas del Dr. D. Jaime Balmes, presbítero*. Primera edición crítica, ordenada y anotada por el P. Ignacio CASANOVAS, S. J. Barcelona, 1925.

más en armonía con la teoría del propio Balmes sobre la sensación; y, sin embargo, en un inesperado vuelo de enérgica espontaneidad cierra su exposición con las afirmaciones transcritas.

Esto, ¿qué significa?

Las frases anteriores a las líneas copiadas nos lo dicen. Si hay en nosotros dos clases de representaciones cognoscitivas, esencialmente distintas entre sí, como acababa de demostrar, y si las representaciones de orden superior, las ideas intelectuales, nos valen también para conocer aún los objetos sensibles representados por las imágenes, se deducen dos consecuencias de la mayor importancia: tenemos un *entendimiento puro*, facultad que supera esencialmente el orden sensible, y ese mismo entendimiento, con notable *unidad*, vale para conocer y para desarrollar su actividad tanto sobre objetos de naturaleza suprasensible como de naturaleza sensible.

Juntamente con la capitalísima verdad de que el hombre tiene una facultad suprasensible, Balmes advierte que se presenta un problema grave que hay que resolver si se quiere investigar la naturaleza de esa facultad y por ella penetrar en la del hombre, y problema de dificilísima solución. Su poderosa inteligencia alumbra con una ráfaga intuitiva la perspectiva trascendental del problema y sintetiza su planteo y su única solución posible, así:

"Inferiré de esta doctrina otra consecuencia notable, y es la unidad del entendimiento puro y su distinción de las facultades sensitivas.

"Más arriba de las facultades sensitivas hay otra superior, con una actividad propia, con elementos distintos de las representaciones sensibles, centro donde se reúnen todas las percepciones intelectuales y donde reside esa fuerza intrínseca que, *si bien es excitada por las impresiones sensibles, se desenvuelve también por sí propia, apoderándose de aquellas impresiones y convirtiéndolas, por decirlo así, en propia substancia, por medio de una asimilación misteriosa*" (IV, 5, 36).

Las expresiones que subrayamos, a las que sigue la defensa del entendimiento agente arriba copiada, muestran que Balmes penetró y supo estimar la importancia y dificultad del problema y lo que en la solución aristotélico-escolástica del mismo hay un núcleo fundamental.

Su apología del entendimiento agente es, en otra ocasión, más apremiante aún: "Lo que hay en ella [teoría del entendimiento agente] es que envuelve un sentido profundamente filosófico, ya porque consigna un hecho ideológico de la mayor importancia, ya también porque indica el *verdadero camino* para explicar los fenómenos de la inteligencia en sus relaciones con el mundo sensible" (IV, 7, 50).

Estos testimonios manifiestos llaman aún más la atención si se re-

cuerda lo frecuente que es encontrar el nombre de Balmes en historias de la filosofía o en la enumeración de adversarios contra las tesis escolásticas sobre el origen de las ideas, con acotaciones como ésta: "Se separa de la doctrina escolástica en lo referente al entendimiento agente y especies inteligibles"; sin más advertencia.

Mas para el versado en la filosofía escolástica y que conoce la unanimidad con que las diversas escuelas (prescindiendo de tal o cual autor, Mendive, por ejemplo), atribuyen al entendimiento agente como función característica el ser la causa eficiente principal de la especies impresas inteligibles, la dificultad se agrava al escuchar al mismo Balmes estas precisas palabras: "El entendimiento agente de los aristotélicos, admisible en buena filosofía [...] no lo parece tanto si se le supone productor de nuevas representaciones distintas del acto mismo intelectual" (IV, 20, 126).

¿Cómo, según esto, concibe Balmes el entendimiento agente? Profundamente convencido, o al menos preocupado por la importancia de esta concepción escolástica, trata de ella en diversas ocasiones. A base de lo expresado en esos paisajes, procuraremos formarnos idea de cómo Balmes concebía esta parte de la doctrina escolástica y del juicio que le merecía, para valorar, finalmente, el pensamiento balmesiano sobre nuestro tema.

Al considerar las páginas en que Balmes toca este asunto, encontramos en casi todas hasta tres clases de expresiones: unas expositivas, en las que describe el entendimiento agente y sus actividades tal como, según él, lo conciben y defienden los escolásticos; otras en que expone qué elementos acepta él de esa expresión; por fin, entremezcladas con ambas, van las frases que expresan su propia opinión sobre la concepción escolástica.

Deslindemos estos componentes con que se tejen los pasajes que nos interesan, reuniendo ante todo los que a la primera clase se refieren para reconstruir luego el pensamiento y el juicio personal de Balmes sobre el entendimiento agente.

I. *Cómo entiende Balmes la teoría escolástica del origen de las ideas.*

Toca por primera vez el asunto al exponer la distinción que existe entre una representación sensitiva del espacio, la que formamos con la imaginación, y la representación intelectual del mismo que formamos con el entendimiento (III, 19, 143. Nota).

Después de consignar previamente, como en ocasiones análogas, que "los escolásticos separaban siempre con mucho cuidado el orden sensible del orden inteligible", de modo que "las representaciones sensibles tan lejos estaban de bastar a la inteligencia [...] que antes bien se les negaba el carácter de inteligibles", añade: "El entendimiento podía conocer las cosas sensibles, pero le era necesario abstraerlas de las condiciones materiales; por su limitación había menester la intuición de los objetos en representaciones sensibles: *conversio ad phantasmata;* pero esas intuiciones no eran el acto intelectual, sino una condición necesaria para su ejercicio."

A continuación presenta diversos textos de la *Summa Theologica* sobre la materia, de los que transcribiremos las frases que él subraya, puesto que ello indica el relieve que a su juicio tienen en relación con lo que está exponiendo:

... "Y las formas que están en la materia no son inteligibles en acto (S. Th., I, 79, a. 3).

... "Por lo cual es preciso decir que existe en la misma [alma humana] alguna virtualidad [...] por medio de la cual pueda iluminar los fantasmas. Y esto lo conocemos pos experiencia, al percibir que abstraemos las formas universales de sus condiciones particulares, lo cual es hacerles inteligibles en acto (Ibíd., a. 4).

"Hay, pues, que decir que el alma, mediante el entendimiento, conoce los cuerpos con un conocimiento inmaterial, universal y necesario (O. c., I, 84, a. 1).

"Aquel agente más noble que [Aristóteles] llama entendimiento agente, del cual ya hemos dicho arriba que hace inteligibles en acto los fantasmas recibidos de los sentidos por medio de una especie de abstracción" (Ibíd., a. 6) [2].

A los fragmentos de la *Suma* citados no hace comentario alguno, sólo una indicación, por la que se ve lo que de ellos juzga necesario admitir como mínimum: "En ellos verá el lector la necesidad para nosotros de las representaciones sensibles, *phantasmata,* y la línea divisoria entre estas representaciones y el orden intelectual puro." Más conclusiones sacará de esos mismos párrafos, pero lo hará cuando "al tratar de las ideas tendré ocasión de manifestar mis opiniones".

Lo que no omite en el lugar ahora considerado es una expresión sin-

---

[2] *Formae autem materia exsistentes non sunt intelligibilis acta.* (S. Th., I, 79, 3).

"... Oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus [...] per quam possit *phantasmata illustrare.* Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus *nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia"* (l. c. a. 4).

"Dicendum est ergo, quod anima per intellectum cognoscit corpora *cognitione inmateriali, universali et necessaria"* (S. Th., I, 84, 1).

"... Illud nobilius agens quod vocat [Aristoteles] intellectum agentem, de quo iam supra diximus quod *facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu"* (S. Th., I, 86, 6). El subrayado es de Balmes.

tética y enérgica que muestra su personal opinión y el juicio que le merecen los adversarios de su sentir sobre el punto capital de esta explicación escolástica:

"De esta teoría dimanó la del entendimiento agente, de que se han reído algunos con sobrada ligereza. Esta hipótesis, sea cual fuere su valor intrínseco, tiene en su apoyo consideraciones de gran peso, si, prescindiendo de las formas con que se ha expresado, se atiende tan sólo a su profundidad ideológica" (l. c.).

Según ese pasaje, ¿cómo concibe Balmes el entendimiento agente de los escolásticos?

Presupuesto primero y capital reconoce que es la distinción entre representaciones sensibles del sentido interior y representaciones intelectuales: imágenes e ideas. Oposición con el sensismo. Además, el entendimiento puro puede conocer las cosas sensibles. Oposición con el platonismo. ¿Cómo logra este segundo conocimiento? Le es necesario abstraer las cosas sensibles de las condiciones materiales.

Para esclarecer, sin duda, esa expresión y completar la descripción del proceso cognoscitivo intelectual de los objetos sensibles, Balmes continúa: El entendimiento, por su limitación, necesita de "la intuición de los objetos en representaciones sensibles", es decir, necesita intuir las imágenes sensibles producidas por la imaginación y que son representativas de los objetos: "conversio ad phantasma." Esta intuición no es todavía el acto intelectual propiamente dicho, es una condición necesaria para realizar precisamente ese acto[3].

Finalmente, de la teoría formulada en esta serie de proposiciones dimanó—nos dice—la del entendimiento agente, al que no acierta a aludir sin mostrar la estima que lo fundamental de esta teoría le merece y sin reprochar a los que la menosprecian, la ligereza de su actitud despectiva.

Estudiar más detalladamente el asunto tendría su propio lugar en el tratado sobre las ideas. En él lo trata Balmes repetidas veces. A la primera de ellas ya hemos aludido. Es el primer pasaje citado en estas páginas. Prescindamos, sin embargo, ahora tanto de éste como de los demás fragmentos dedicados a esto en la *Filosofía fundamental*, en los que con la exposición de la doctrina escolástica presenta sus opiniones personales, y consideremos otros, posteriores a la *Filosofía fundamen-*

[3] Es de notar que el término *intuición* toma a veces dos sentidos en la pluma de Balmes: unas veces, como en la presente, significa conocimiento inmediato, sea intelectual o sensitivo; otras, empleando la nomenclatura kantiana, llama intuiciones a las "representaciones sensibles". Según eso, podría decir en el pasaje que consideramos: "el entendimiento necesita la intuición de las intuiciones".

tal, y en los que con la mayor objetividad procura presentar el pensamiento aristotélico-escolástico.

Son los párrafos que en la *Historia de la Filosofía* (*Filosofía Elemental,* vol. III) dedica a este tema al tratar de Aristóteles y de la filosofía escolástica [4]. El examinar ahora estos capítulos tiene la ventaja de que en ellos se encuentra casi todo lo que en los pasajes de la *Filosofía fundamental,* no vistos aún, atribuye Balmes, de uno u otro modo, a la concepción escolástica.

Sus afirmaciones, expresadas en lo posible con sus propias palabras y dispuestas en el orden más práctico para nuestro fin, si bien trasladando exacto el pensamiento de Balmes, son las siguientes:

No hay ideas innatas. El alma, antes de recibir sensaciones, está *sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum.* Todos nuestros conocimientos vienen de las sensaciones: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.* Por medio de las sensaciones despierta en el alma una actividad independiente de ellas, de un orden superior al sensible, la cual eleva los materiales de la sensación a la esfera intelectual y engendra las ideas. "Las ideas [...] las mira Aristóteles como productos de una actividad que obra con sujeción a las leyes del orden intelectual. Respecto a las representaciones intelectuales de los objetos corpóreos, las sensaciones son la materia y los conceptos la forma; respecto a los incorpóreos, las sensaciones no son la materia, sino fenómenos excitantes de la actividad intelectual."

Completémoslo con las citas del capítulo sobre la Escolástica que añadan o ilustren algo.

"El entendimiento no empieza sus operaciones, sino excitado por el sentido."

Y el tránsito desde el "ser excitado" hasta el entender, ¿cómo se realiza?

"Hay en el espíritu una fuerza que toma, abstrae de las especies imaginarias las formas intelectuales y nos las hace inteligibles. Esta fuerza se llama entendimiento agente." En efecto, "lo sensible no podía ni siquiera acercarse al entendimiento sino despojado de sus formas groseras, pasando por el crisol del entendimiento agente, allí, con aquella *luz* [...] adquirían las especies el carácter de inteligibilidad [...], esta conversión de sensible en inteligible la hacían consistir en la abstracción que eliminaba las condiciones particulares: esto era lo que *inmaterializaba* las especies sensibles, a que llamaban fantasmas, y las hacía capaces de ser

---

[4] *Filosofía elemental,* vol. III, c. 18, n. 95-96; c. 39, n. 236-239.

entendidas". "Las formas abstractas de los fantasmas son ya inteligibles; la capacidad receptiva de estas formas se llama entendimiento posible. El acto intelectual se realiza cuando la forma, hecha inteligible, se una con el entendimiento posible y le reduce al acto o le hace inteligente en acto". "Se ejecuta el acto intelectual [...] uniéndose con el entendimiento la idea o la forma inteligible." "Así, las ideas son formas que reducen el entendimiento al acto." Este queda cubierto así como un lienzo con figuras que antes no existían en él.

En todas estas páginas Balmes describe simplemente la doctrina ajena sin juzgar ni manifestar en qué conviene con ella o de ella discrepa. Sola una palabra se desliza en uno de estos párrafos que denota algo que ha llamado su atención: "siendo notable que esta conversión de sensible en inteligible la hacían consistir en la abstracción que eliminaba las condiciones particulares".

¿Nada más que revele su criterio personal? En el lector surge espontáneamente esta pregunta al recordar las serias alusiones que, al tocar otras veces este punto, hace invariablemente Balmes a los que menosprecian la explicación expuesta.

Creemos que el lector pregunta bien. Unas páginas antes, al tratar de la doctrina metafísico-física de los escolásticos, siente la necesidad de hacer una reflexión que alcanza también plenamente a esta parte capital del problema psicológico, como con claridad lo indica la siguiente frase, término de la citada reflexión: "Esto, que lo hemos manifestado en lo tocante a la física, tendremos ocasión de evidenciarlo todavía más al tratar de los otros ramos de la filosofía" [5]. Transcribámosla, según eso:

"Absteniéndome de emitir juicio sobre la doctrina metafísico-física de los escolásticos, hago estas indicaciones para demostrar cuán aventurado es el juzgar los sistemas sin haberlos estudiado a fondo, y que el reírse con demasiada facilidad suele ser una prueba de ignorancia. En los dos últimos siglos se creyó que la filosofía escolástica era un conjunto de sutilezas puramente arbitrarias, especie de excrecencia del cuerpo de la filosofía, sin ninguna relación con sus principios vitales. En la actualidad, ya se reconoce la injusticia, y los que escriben la historia de la filosofía dedican largas páginas a la escolástica, confesando que en medio de aquellas sutilezas y de un fárrago indigesto se hallan graves cuestiones, las mismas que agitaron las escuelas de Platón y de Aristóteles y de todos los siglos."

Por lo expuesto aquí se advierte que Balmes conoce la explicación escolástica, presenta bien sus líneas fundamentales y muestra hacia ella considerable estima.

* * *

[5] *Filosofía elemental*, l. c., n. 218.

Quedan, sin embargo, circunstancias importantes que precisar.

Se atribuye al entendimiento, por razón de su limitación, la necesidad de conocer los objetos materiales, "intuirlos" en representaciones sensibles, a lo que se denomina *conversio ad phantasmata,* como condición necesaria para ejercitar el acto intelectual, que no consiste en esas intuiciones (III, 19, 143. Nota). Según esto, previamente al acto intelectual propiamente dicho, tenemos un conocimiento intelectual a que Balmes aplica la expresión *conversio ad phantasmata.* ¿Qué clase de actividad es ésa? ¿A qué entendimiento pertenece?

Respecto de la operación misma del entendimiento agente sobre el fantasma, por todo el modo de hablar de nuestro filósofo (l. c. n. 237-238), el lector recibe la impresión de que la misma entidad que constituye el fantasma es la que, transformada por obra del entendimiento agente, pasa realmente al entendimiento, de modo que algo que física y realmente estaba en la imaginación es lo que, una vez segregadas las circunstancias individuantes, pasa o es transportado al entendimiento posible.

En tercer lugar, la intelección parece consistir simplemente en el recibir el entendimiento posible la especie depositada en él por el entendimiento agente: La doctrina escolástica, ¿no añade aquí algo más?

Otra pregunta nos queda por hacer. ¿Qué razón, según Balmes, movió a los aristotélicoescolásticos a idear esta teoría?

Para precisar la idea que Balmes se forma sobre estos puntos de la explicación escolástica, consultemos el capítulo de su *Filosofía fundamental* que expresamente dedica a "El entendimiento agente de los aristotélicos" (IV, 7).

La resuelta actitud de Balmes respecto de la explicación escolástica en general, es lo primero con que el lector se encuentra. Con ésta son cuatro las ocasiones en que, apenas su pluma roza este tema, reacciona así:

"Voy a explicar brevemente la teoría de los escolásticos sobre el modo con que el entendimiento conoce las cosas materiales. De esta explicación resultará comprobado con cuánta verdad he dicho que esta doctrina de las escuelas sólo puede ser ridiculizada por quien no la comprenda, y que sea lo que fuere de su fundamento no se le puede negar importancia ideológica."

Luego, con la nitidez en él característica, va indicando la diferencia entre el orden sensible y el intelectual, las razones que dificultan el pasar del uno al otro, aludiendo más expresamente que otras veces a la materialidad de las mismas representaciones de la imaginación, las cuales,

aunque "más puras, más cercanas a la inmaterialidad" que las de los sentidos externos, aun "llevaban consigo el peso de las condiciones materiales, que no les consentía [...] ponerse en comunicación con el entendimiento puro".

Y al llegar aquí, nos hallamos con datos ilustrativos sobre la primera de las cuatro observaciones que acabamos de hacer. Leamos:

"Este [el entendimiento puro, el que realmente conoce], para conocer, necesitaba formas que se le uniesen íntimamente, y si bien es verdad que las divisaba allá a lo lejos, en las bajas regiones de las facultades sensitivas..."

Sin embargo, a pesar de ese oscuro columbrar como de lejos, el entendimiento que en realidad conoce intelectualmente no puede descender hasta esas especies sensibles y ellas no pueden ponerse en contacto con él para informarlo. No existe, pues, aún conocimiento intelectual, pero el entendimiento ha conocido ya algo antes de estar informado por la especie inteligible y antes de que haya ejercitado cualquier actividad el entendimiento agente.

Nuestra primera presunción era exacta.

Continuemos. En este punto interviene el entendimiento agente, al que, según bien deja entender Balmes, no le corresponde actividad alguna cognoscitiva. No la excluye con palabras expresas, como para más claridad suelen hacerlo los escolásticos; pero lo único que en éste como en los demás pasajes le asigna es la capacidad y actividad transformativa de la especie sensible en intelectual.

Esto, ¿cómo lo realiza? Al "despojar a las especies sensibles de sus condiciones materiales"; y esto de modo que la segunda de nuestras pasadas observaciones viene a quedar confirmada.

Citemos las palabras textuales, notando de paso que la última parte de la exposición la colorea Balmes con unas tonalidades de excesiva viveza y la sazona con su pizca de humorismo; detalles que conviene tener presentes para estimar en su justo valor lo que él mismo escribe a propósito de las formas en que ha sido envuelta esta doctrina.

"Las especies sensibles contenidas en la imaginación y verdadero retrato del mundo exterior, no eran inteligibles por sí mismas, a causa de andar envueltas, no con materia propiamente dicha, sino con formas materiales, a las que no puede referirse directamente el acto intelectual. Si se pudiera encontrar una facultad que tuviese la incumbencia de hacer inteligible lo que no lo es, se habría resuelto satisfactoriamente el difícil problema, porque en tal caso, aplicando su actividad a las especies sensibles el misterioso transformador, podrían éstas servir al acto intelectual, elevándose de la categoría de especies imaginarias, *phantasmata*, a la de ideas puras o especies inteligibles. Esta facultad es el entendimiento agente: verdadero mago que posee

el maravilloso secreto de despojar a las especies sensibles de sus condiciones materiales, de quitarles toda la parte tosca que las impedía ponerse en contacto con el entendimiento puro, transformando el grosero pábulo de las facultades sensitivas en purísima ambrosía que pudiera servirse en la mesa de los espíritus."

Inmediatamente continúa:

"Esta invención, más bien que ridícula, debiera llamarse poética, y antes merece del título de ingeniosa que el de extravagante."

Notemos de paso que tal adjetivación, aún en los términos atenuados, le cuadra a la explicación revestida con ese ornato de fantasía literaria utilizado en las anteriores líneas por Balmes, no por los escolásticos, sin negar por eso que los términos "fantasma", "entendimiento agente", "iluminación", causen cierta extrañeza y aun hilaridad en quien por primera vez los oye, como sin duda debió sucederle al propio Balmes. En cuanto al calificativo "ingeniosa", que afecta más al valor de la teoría, el mismo Balmes lo interpreta a continuación con el elogio categórico transcrito en la página segunda de este estudio, y al que de nuevo habremos de aludir más adelante.

Lo capital en el pasaje citado, respuesta a la segunda de las preguntas especiales que habíamos formulado, es la manifiesta concepción de que algo que primero está en el fantasma es lo que, transformado éste, despojado de los caracteres de materialidad, pasa a informar al entendimiento posible. La respuesta a la segunda de nuestras preguntas es también afirmativa.

El terminar invariablemente Balmes las descripciones del acto intelectual con la recepción de la especie impresa en el entendimiento posible, sin más, nos confirma en la tercera apreciación antes indicada de que la idea estrictamente dicha la identifica con la especie que resulta de la transformación realizada en el fantasma por el entendimiento agente; ese producto así transformado es lo único que al ser recibido en el entendimiento posible le hace ser "actu intelligens".

Examinemos la última de las cuatro observaciones: ¿Cuál es, según Balmes, el fundamento de esta teoría escolástica?

Varias veces nos hemos encontrado con frases como la siguiente, alusivas a los fundamentos de esta teoría: "Esta hipótesis... tiene en su apoyo consideraciones de gran peso" (III, 19, 143. Nota).

Los fundamentos que llamaríamos remotos, varias veces los vemos indicados por nuestro filósofo: la necesidad de explicar el paso del orden sensible al intelectual, conservada la diferencia esencial entre ambos

y supuesta la causalidad, conforme a la doctrina escolástica, de lo sensible sobre lo intelectual [6].

Algún paso más, sin embargo, hay que dar a juicio de Balmes. De lo citado dice que "dimanó la teoría del entendimiento agente" (l. c., III, 19).

¿Qué otras premisas añadía el aristotelismo para deducir esa última conclusión? Balmes las entendía así:

"Dominados los aristotélicos por su idea favorita de explicarlo todo por *materia* y *forma*, modificando la significación de estas palabras según lo exigía el objeto a que se las aplicaba, consideraban también las facultades del alma como una especie de potencias incapaces de obrar si no se les unía una forma que las pusiese en acto. Así es que explicaban las sensaciones por especies o formas, que ponían en acto la potencia sensitiva [...]. Explicados de esta manera los fenómenos del sentido externo y de la imaginación, quisieron los aristotélicos explicar los del orden intelectual, en lo que lucieron su ingenio excogitando un auxiliar que llamaron entendimiento agente. Esta invención era motivada por la necesidad de poner acordes dos principios que parecían contradecirse...

"Este [el entendimiento], para conocer, necesitaba formas que se le uniesen íntimamente, y si bien es verdad que las divisaba allá a lo lejos, en las bajas regiones de las facultades sensitivas, no podía descender hasta ellas sin faltar a su dignidad y negar su propia naturaleza. En este conflicto preciso era encontrar un mediador, y éste fué el entendimiento agente" (IV, 7, 48).

La respuesta es clara. El fundamento de esta hipótesis está, aparte de lo exigido por la diferencia esencial entre los órdenes sensitivo e intelectual y la influencia de aquél en éste, en la "idea favorita de los aristotélicos de explicarlo todo por materia y forma".

* * *

Conocido lo que en estos cuatro puntos que hemos procurado esclarecer atribuye Balmes a la teoría escolástica, surgen espontáneamente dos preguntas: ¿Es exacta esa interpretación dada por Balmes? Y si hay algo en que no lo sea, ¿será posible encontrar la causa que indujese a error a una mente tan clara y penetrante como la suya?

Cuestiones ambas dignas de atención, porque su respuesta nos ilustrará sobre el mérito de Balmes como intérprete del pensamiento escolástico en el punto que examinamos, nos ayudará a juzgar con más exactitud de la actitud balmesiana sobre esta teoría y será útil para enjuiciar la que él mismo presente como explicativa del origen de las ideas.

---

[6] Así en diversos pasajes. Cf., p. ej, IV, 7, 48, al medio.

En el punto primero y tercero de los cuatro arriba propuestos: que el entendimiento conozca algo previamente al acto intelectual propiamente dicho, y que la especie formada por el entendimiento agente se identifique con la idea o *verbum mentis*, es completa la discrepancia entre lo que Balmes atribuye a los escolásticos y lo que las varias escuelas unánimemente defienden en ambos puntos, exceptuados individuos aislados que en cualquiera de las escuelas pueden hallarse.

Es de todos sabido, en efecto, que según todas las escuelas, antes de que el entendimiento agente ejercite su actividad característica de producir la especie impresa, el entendimiento posible no conoce nada ni del objeto externo ni del fantasma. Y la actividad cognoscitiva llamada "conversío ad phantasma", interpretada de un modo o de otro, según las diversas escuelas, siempre y según todas presupone la actividad previa del entendimiento agente productora de la especie inteligible.

De la misma manera, en medio de las múltiples opiniones sobre el acto formal de entender, todas las escuelas convienen en que son entidades realmente distintas la especie inteligible impresa y la cualidad que al informar al entendimiento lo constituye en estado de *intelligens actu:* la especie elaborada por el entendimiento agente constituye al entendimiento posible *in actu primo* próximo, la idea o *verbum mentis* lo pone entendiendo *in actu secundo*.

En los otros dos puntos, Balmes puede justamente aducir autores que sostienen lo que él atribuye a los aristotélicos, y especialmente respecto del fundamento de la teoría, puede afirmar que históricamente la primera de las razones sobre la que ésta se construyó, fué la concepción hilemórfica, si bien los pasajes de Aristóteles sobre el doble entendimiento [7] han sido y continúan siendo objeto de serios debates de interpretación. Sin embargo, ni en este último punto, ni mucho menos en el anterior relativo a que la especie inteligible se forma por transformación y despojo del fantasma, lo afirmado por Balmes es admitido por todas las escuelas, ni puede, por tanto, incluirse entre el fondo nuclear común aristotélico-escolástico.

Intentemos ahora indagar las raíces de estas inexactitudes de interpretación registradas.

¿De dónde habrá podido provenir en Balmes esa idea de un acto intelectual cognoscitivo del fantasma, previo al acto intelectual propiamente dicho, lo que él denomina "conversio ad phantasma" como "condición necesaria para el ejercicio" del acto intelectual?

---

[7] *De Anima*, III, c. V, 430 a. 10-19.

Nos hace esto pensar en el pasaje de Santo Tomás en que se pregunta: "Si nuestra mente podrá conocer los objetos materiales individualmente." Poco favorece al pensamiento de Balmes la primera de las explicaciones del doctor Angélico: "... así la mente conoce lo singular mediante cierta reflexión, en cuanto que conociendo su objeto, que lo es alguna naturaleza universal vuelve [y por reflexión llega] al conocimiento de su acto: y ulteriormente a la especie que es principio de su acto: y ulteriormente al fantasma del que se abstrajo la especie: y de este modo adquiere algún conocimiento del objeto singular" [8]. Todo esto conforme con la sentencia tomista de que el entendimiento conoce directamente lo universal, y sólo indirectamente y "per quamdam reflexionem" puede conocer lo singular, y, por tanto, el fantasma.

Hay, sin embargo, expresiones en las cuestiones de la *Suma* más consultadas por Balmes, en las que la "conversio ad phantasma" suena como una actividad del entendimiento cognoscitivo o posible previa al acto intelectual propiamente dicho:

"Es imposible que nuestro entendimiento en el estado en que se encuentra en la vida presente, unido a un cuerpo pasible, entienda en acto algo si no es dirigiéndose (convertendo se) a los fantasmas... Para que el entendimiento entienda su objeto propio, es necesario que se dirija a los fantasmas, para que conozca la naturaleza universal existente en lo particular" [9].

Estas expresiones ¿no hacen pensar en una previa actividad del entendimiento posible cognoscitiva sobre el fantasma, mediante la cual pueda llegar a ejercitar el acto intelectual propiamente dicho, que, según la opinión aquí supuesta es el conocimiento de la naturaleza universal?

Con lo que están asimismo de acuerdo las afirmaciones siguientes: "Nuestro entendimiento..., aun después de haber abstraído las especies inteligibles, no puede entender actualmente conforme a ellas, si no es dirigiéndose (convertendo se) a los fantasmas, en los cuales conoce las especies inteligibles" [10].

---

[8] "Num mens nostra possit materialia cognoscere in singulari... Sic mens singulare cognoscit per quandam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis redit in cognitionem sui actus: et ulterius in speciem quae est actus sui principium: et ulterius in phantasma a quo species est abstracta: et sic aliquam cognitionem de singulari accipit" (*De Veritate*, q. 10, a. 5, c.).

[9] Impossibile est intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata" [...] "Necesse est, ad hoc quod intellectus actu intelligat suum proprium objectum, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem" (S. Th., I, 84, a. 7, c.)

[10] "Intellectus noster [...] etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit" (S. Th., I, 86, a. 1. c.)

Podrían señalarse analogías entre estos últimos pasajes y la "conversio ad phantasma" atribuída por Balmes a los aristotélicos. Sin embargo, a pesar de todas las semejanzas, lo que está en pie lo mismo para Santo Tomás que para los tomistas, escotistas y suaristas es que, conózcase directamente el universal, como defienden los primeros, o lo singular, como mantienen las dos últimas escuelas citadas, a todo conocimiento intelectual en la adquisición de las primeras ideas, que es de las que se trata, precede siempre la actividad característica del entendimiento agente y que antes de hallarse el entendimiento informado por la especie impresa no se da ese conocimiento lejano y obscuro que Balmes supone.

Otro pasaje pudiera aducirse, a pesar de todo lo dicho, en el que Balmes, con todo derecho, apoyase su afirmación de atribuir a los escolásticos una "conversio ad phantasma" anterior a la producción de la especie inteligible por el entendimiento agente; "conversio" que realizase, no el entendimiento posible, sino el propio entendimiento agente, y precisamente como el paso previo para su actividad característica de producir la especie inteligible. Dice el doctor Angélico:

"Los fantasmas [...] no pueden por su propia virtud imprimir [modificaciones] en el entendimiento posible: pero por virtud del entendimiento agente aparece en el entendimiento posible alguna semejanza por efecto de la conversión del entendimiento agente hacia los fantasmas" [11].

Aquí tenemos la "conversio ad phantasma" como operación del entendimiento agente, previa a la producción de la especie inteligible, o a lo sumo identificada con ella; pero ni posterior a ella ni como actividad del entendimiento posible, sino del agente.

¿Se basaría Balmes en este pasaje para la afirmación suya que venimos considerando? Teniendo en cuenta estas expresiones del doctor Angélico, ¿no podría encontrarse un sorprendente paralelo entre sus afirmaciones y la interpretación de Balmes, que revelarían en éste una profunda penetración en el pensamiento de aquél?

Creemos sinceramente que lo sugestivo de esas preguntas no justifica la verdad de una respuesta afirmativa. Por eso evitamos al lector la molestia de hacerle discurrir sobre hipótesis ingeniosas, pero al fin estériles. El hablar de "conversio ad phantasma" como actividad del entendimiento agente, es en los escolásticos, e igualmente en Santo Tomás, cosa más bien excepcional. Además, tal "conversio" no tiene carácter

---

[11] "Phantasmata [...] non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem: sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis, supra phantasmata" (S. Th., I, 85, a. 1. ad 3um).

cognoscitivo. Balmes, por el contrario, cuando al interpretar a los escolásticos hable de la "conversio ad phantasma" sin advertir nada especial, se referirá a la "conversio" comúnmente indicada por los autores cuyas sentencias expone; por tanto, se referirá a la del entendimiento posible. Para Balmes, además, la "conversio" de que habla es siempre cognoscitiva; por tanto, no es la atribuída en el pasaje citado de Santo Tomás al entendimiento agente. En fin, aunque esas líneas de la Q. 85 pudieran haber favorecido sus deseos de admitir lo fundamental de la explicación escolástica, simplificada luego por él a su modo, no justifican la primera inexactitud notada en su exposición de la teoría escolástica de atribuir a ésta una "conversio ad phantasma", cognoscitiva y previa a la producción de las especies impresas.

La clave de esa exposición no exacta es otra. Si se excluye la especie impresa propiamente dicha, que es a lo que Balmes tiende; como en los pasajes citados de la *Suma*, bien conocidos de él, aparece con tan manifiesta claridad la "conversio" del entendimiento posible "ad phantasma" como algo de algún modo previo al verdadero conocimiento intelectual y mucho menos perfecto que éste; se explica que Balmes tomase de ahí ocasión para indicar esa interpretación que él presenta, pero que realmente es ajena al pensamiento escolástico, y bien pronto se ve que es insostenible [12].

Para el segundo aserto, según el cual algo que está en la fantasía pasa despojado de su materialidad al entendimiento posible, no le faltaba fundamento. El modo de hablar de diversos autores antiguos y actuales lleva a pensar en esa traslación. Y en el siglo XIII había quienes lo entendían literalmente, y, por tanto, de modo erróneo, a juzgar por la apremiante argumentación de Durando [13] contra tal concepción. Fácil le hubiera sido a Balmes hablar con toda precisión y evitar el dar pie a que alcanzasen a lo expuesto por él las graves impugnaciones de Du-

---

[12] Sin entrar aquí a investigar la raíz de ese modo de pensar de Balmes, cosa que dejamos para otra ocasión, no estará de más notar para explicar esa anomalía de interpretación que venimos considerando, que para él *cuanto* sucede en el alma en cuanto sensitiva es, sin más, advertido por el entendimiento; y el entendimiento cuanto *hace* es *conocer* actualmente. De ahí que rehuya todo lo que sea actividad intelectual de algún modo previa al entender actualmente.

Hallamos una clara analogía entre este modo de pensar de Balmes y el expresado por otro sacerdote, pensador profundo, D. A. AMOR RUIBAL, *Los problemas fundamentales de la Filosofía y el Dogma*, vol. 8.º (2.º póstumo): El conocer humano; s. II, c. I. a. 4, n.º 589; pág. 373. El modo de razonar es penetrante; pero contra la objeción que de ahí procede, y que ya se entrevé en Durando, la teoría escolástica tiene adecuada respuesta basada en datos de la experiencia psíquica y a la que la moderna psicología experimental, con los resultados de sus investigaciones sobre el pensamiento, presta solidísimo apoyo.

[13] *In I. Sententiarum*, dist. 3, q. 5, n. 4-7.

rando, con trascribir las palabras perfectamente diáfanas del doctor Angélico en el mismo pasaje que acabamos de examinar.

"Por virtud del entendimiento agente aparece en el entendimiento posible alguna semejanza como efecto de la conversión del entendimiento agente hacia los fantasmas; y esa semejanza es representación tan sólo de la naturaleza específica de los objetos representados en los fantasmas: y en este sentido se dice que la especie sensible se abstrae de los fantasmas, no que alguna forma que antes estuvo en éstos aparezca luego numéricamente la misma en el entendimiento posible, algo así como se traslada un cuerpo de un sitio a otro" [14].

Tomar a la letra expresiones corrientes en manuales, obligaría a admitir que "intra phantasma" se incluye, individualizada por su inmersión en la materialidad del mismo, una forma universal, que es la que el entendimiento agente liberaría de la materialidad que la circunda y penetra, y así liberada la trasladaría al entendimiento posible. Lo que de esto piensa el doctor Angélico está claro en las líneas precedentes [15].

Más difícil debiera de ser encontrar alguna explicación para la tercera de las inexactitudes notadas: cómo identifica Balmes la especie producida por el entendimiento agente con la idea o *verbum mentis;* pues el modo de hablar de todas las escuelas en este punto no deja lugar a duda.

---

[14] "Virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis, supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum, quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei: et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco, et transfertur in alterum" (S. Th., I, 85, a. 1, ad 3um.).

[15] Terminado este trabajo llega a nuestras manos el documentado estudio póstumo de nuestro estimado colega y amigo el R. P. M. Barbado, O. P., *El proceso dinámico de la intelección según Santo Tomás* en *La Ciencia Tomista*, 72 (1947), 289-330. Nos complace ver que coincidimos plenamente con el docto dominico sobre la importancia de este pasaje de Santo Tomás para conocer lo que entiende el Santo por "abstraer las especies inteligibles del fantasma"; cf. l. c., pág. 320. Nuestra coincidencia se extiende igualmente a la interpretación misma, si bien diferimos en algún detalle. Igualmente nos place mencionar la precisión de sus observaciones en el párrafo V (págs. 299-300); por admitir conceptiones ahí tan exactamente rechazadas, se dan a veces explicaciones inintelgibles y a las que se pretende presentar como auténtico tomismo y doctrina de Santo Tomás. (Cfr., p. ej., Gredt, J., *Elementa Philosophiae* [2] I, p. III, th. 36, n. 414, 2. Felizmente vemos que en ediciones posteriores de esta obra se omite todo el pasaje citado; así, en la edic. 6.ª, en la que debiera hallarse en el n. 471. Algunas de las ideas, sin embargo, pasan en otra forma al n.º 468, 1.º y 466, 1.º y no las hallamos aun del todo inteligibles.)

Recordamos a este propósito una conferencia reciente, del más puro tomismo a juicio del disertante, profesor extranjero, en la que, como piedra fundamental, se puso el error rechazado por el P. Barbado en el párrafito *b*) de los citados, se asentó luego que ese error "porque así lo enseña Santo Tomás", y, por vía de incidental corolario de esa proposición, se afirmó que todo el problema crítico ni tenía razón de plantearse.

La explicación, según nos parece, no está en su falta de información sobre el pensamiento escolástico. Y esta solución presenta su punto de contacto con la de la primera de las cuestiones propuestas y ayuda para comprender la que allí dimos.

Balmes, en efecto, conoce perfectamente que para los escolásticos no es lo mismo especie inteligible impresa que idea. Pero para averiguar que Balmes sabe esto hay que acudir a pasajes diversos de los que hemos considerado, con ser los dedicados expresamente por él a exponer directamente el sistema escolástico. Sin embargo, Balmes mismo es el que escribe también así:

"Los escolásticos enseñan también que la especie inteligible, llamada también *impresa*, fecunda al entendimiento, produciendo en él una concepción intelectual, de la que resulta el *verbo*, locución interior o especie *expresa*, que también denominan *concepto*" (IV, 8, 52).

Si tan perfectamente, según esto, conoce el pensamiento escolástico, ¿cómo no lo presenta, siempre que la ocasión lo requiera, en toda su integridad?

Unas líneas no referentes directamente a nuestro asunto, pero sí a una de las afirmaciones del Innatismo en un punto en el que las ideas "dispositivas" de este sistema presentan su analogía con la especie impresa escolástica, nos pueden ilustrar sobre la mente de Balmes a este propósito:

"Es indudable [...]; pero también lo es que no se alcanza por qué hemos de figurarnos esas ideas como una especie de formas preexistentes en nuestro espíritu, y *distintas de los actos con que ejerce su facultad perceptiva*" (IV, 30, 205; el subrayado es nuestro).

Con lo dicho se comprende perfectamente este otro pasaje:

"*El entendimiento agente* de los aristotélicos, admisible en buena filosofía en cuanto significa una actividad del alma aplicada a las representaciones sensibles, no lo parece tanto si se le supone productor de nuevas representaciones distintas del acto mismo intelectual" (IV, 20, 126).

Según lo expuesto, al preguntarnos por qué, conociendo Balmes con tanta exactitud las afirmaciones escolásticas sobre la diferencia entre especie inteligible impresa e idea, procura esquivar el aludir a ella, se nos ofrece esta sugerencia: juzgando como verdad cierta lo fundamental de esta explicación escolástica, pero creyendo al mismo tiempo que esa distinción entre especie impresa y expresa no corresponde a la realidad, y que el entendimiento agente, que él tan manifiestamente admite, no tie-

ne por misión producir las especies impresas; concluye por hacer cuanto puede para presentar la explicación escolástica con todos los datos que en ella juzga admisibles, dejando difuminados, si no omitidos, los que a juicio de él no pueden admitirse como verdaderos.

No es la primera vez en la historia del pensamiento que grandes autores proceden así. Ni es criterio que ponga a Balmes en el caso de desfigurar por benigna exégesis a los autores que interpreta.

La respuesta a nuestra pregunta última nos lo demuestra.

No parece Balmes tan partidario de la explicación clave por materia y forma como nos dice él que lo son los aristotélicos; sin embargo, reconoce que esa clave se aplicó también a la solución del problema del origen de nuestros conocimientos intelectuales.

Ya hemos indicado que no le faltaban a Balmes autores en que fundarse para asentar esa proposición. Sin embargo, la universalidad y el carácter exclusivo que atribuye a ese motivo como determinante de aceptar la teoría de las especies inteligibles y del entendimiento agente, no están basados en datos tan seguros.

Son numerosísimos los autores que, al tratar este punto, no aluden a la distinción de materia y forma. Ni tratan de fundamentar sus asertos por analogías *a priori* que justifiquen la aplicación a este caso de su "idea favorita", como la llama Balmes. El argumento capital, muy generalmente admitido para la necesidad de que el entendimiento reciba algunas modificaciones que lo perfeccionen y complementen en orden a poder él ejercer su actividad vital de entender, lo da la más indubitable experiencia, que nos manifiesta que el entendimiento está por sí solo incompleto e indeterminado para ejercitar esos actos cognoscitivos de determinados objetos. De aquí, con sólo el principio de razón suficiente y causalidad, se deduce la necesidad de esas energías, que modificándolo lo capaciten para prorrumpir en sus actos cognoscitivos. Nuevos datos, a base de manifiesta experiencia, que Balmes con toda razón admite con todos los escolásticos contra los innatistas, demuestran que esa complementación le viene al entendimiento de los sentidos.

A base, pues, de datos empíricos y de la aplicación de los elementales principios metafísicos, sin necesidad de mezclar aquí la teoría hylemórfica, la posición aristotélico-escolástica se puede presentar y probar. Y así la mantienen y defienden numerosos escolásticos. La exposición de Balmes aparece, según esto, verdadera en lo que dice, pero inexacta en la amplitud que da a sus afirmaciones. No la hubiera hecho suya quien conociese más ampliamente el pensamiento escolástico en este punto.

* * *

Después de este detallado examen sobre lo que Balmes dice acerca del punto de la teoría escolástica que venimos considerando, el lector versado en esta doctrina habrá observado que nuestro filósofo, a pesar de las deficiencias indicadas, en parte justificadas, en parte sólo explicables, realmente conoce el pensamiento escolástico, da verdadero relieve a sus afirmaciones principales, emplea la nomenclatura como es corriente emplearla, distingue acertadamente entre lo que pudiéramos llamar el sonido de las palabras, algunas como iluminación, luz, conservadas en buena parte por respeto a una tradición multisecular, y el significado real de las mismas, más de una vez con rica evolución semántica; en fin, demuestra su penetrante ingenio al seleccionar los caracteres de la teoría señalando los comunes a las diversas escuelas aristotélico-escolásticas, sin confundir lo común a todas con las ramificaciones y explicaciones en que éstas discrepan, a veces, entre sí; si bien esta última virtud lleve a veces anejo el defecto de no conocer suficientemente las bifurcaciones de la doctrina en las diferentes escuelas, y de que se atribuye a todas lo que es propio sólo de aquella que se conoce mejor [16].

Hemos procurado conocer cómo entendía Balmes la explicación escolástica del origen de las ideas, a la que él, concretada en uno de sus puntos capitales, llama "teoría del entendimiento agente".

El juicio que de ella se formó se desprende de las impresiones personales entremezcladas en los pasajes que dedica a exponer o a tratar de alguna manera esta teoría. Ellas nos dirán.

II. *Qué juzga del entendimiento agente.*

Es manifiesto que una impresión dominante se recibe al recorrer esas páginas: la alta idea en él firmemente arraigada de la profundidad filosófica de esta teoría, que "tiene en su apoyo razones de gran peso", y que es tal que su menosprecio revela evidente ligereza y falta de conocimiento de la misma.

Junto a esa apreciación de conjunto nunca desmentida, sino ratificada siempre que la ocasión se presenta, aparecen en labios de Balmes otras aprobaciones categóricas de puntos concretos de la teoría, en al-

---

16 No es esto exclusivo de nuestro asunto. A propósito de la distinción real entre la esencia y la existencia, cuestión defendida por la escuela tomista y negada por la escotista y la suareciana, Balmes engloba a todos los escolásticos entre los defensores de la distinción real y nada dice de las escuelas que la niegan, a pesar de ser él resuelto impugnador de esa distinción (V, 12, 93).

guna de las cuales brilla la originalidad y objetividad propia de su mente pensadora. Examinémoslas.

Frente a los errores fundamentales contrarios a la recta explicación del origen de las ideas, Balmes no sólo coincide con las afirmaciones de los escolásticos, sino que se complace en declarar que en ellas se encontraba ya hace siglos la razonada negación de los opuestos errores modernos:

"El entendimiento agente, *intellectus agens*, que tanto figuraba en aquel sistema ideológico, era una condenación permanente del sistema de la sensación transformada, sostenido por Condillac" (IV, 7, 47).

El Innatismo, a pesar de la estima de Balmes por Descartes y Leibniz, no lo admite nunca; y en sus reiteradas refutaciones de este error son claras las alusiones al clásico "sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum".

Pero más originalidad y profundidad de visión demuestra en ciertas observaciones sobre Kant, particularmente si se advierte que Balmes escribe hace más de un siglo, bastantes años antes de la restauración neoescolástica.

Una de las preocupaciones fundamentales de Kant estaba en cómo explicar la formación de conocimientos en los que se sintetizase lo sensible y lo intelectual. Con el problema crítico se mezcla aquí el psicológico. Respecto de sus fundamentos, Balmes declara:

"Esta invención [teoría del entendimiento agente] consigna un hecho de la mayor importancia [...], la diferencia entre las representaciones sensibles y las ideas puras, aun con respecto a los objetos materiales" (IV, 7, 50).

"También éstos (los escolásticos) admiten con Kant y Condillac, que todos nuestros conocimientos vienen de los sentidos, pero también habían notado lo que vió Kant y no alcanzó Condillac, a saber, que las sensaciones por sí solas no bastan a explicar todos los fenómenos de nuestro espíritu, y que, a más de la facultad sensitiva, era preciso admitir otra muy diferente llamada entendimiento" (IV, 8, 52).

Y ¿la síntesis de lo sensible y lo intelectual? Aquí de la penetración de Balmes, que leyó en Kant con un acierto que faltó a más de un especialista posterior dedicado a estudiar y refutar al filósofo criticista.

"Al leer algunos pasajes de la *Lógica trascendental* de Kant sobre [...] la intuición sensible necesaria en los conceptos puros, sobre la distinción entre éstos y aquélla, sobre los mundos sensible e inteligible, correspondientes a las facultades sensitivas e intelectuales, se podría sospechar que el filósofo alemán había leído a los escolásticos" (III, 19, 143. Nota).

"Pensamientos sin materia, dice [Kant], son vanos; intuiciones sin conceptos, son ciegas. Es, pues, igualmente indispensable el hacer sensibles los conceptos, esto es,

darles un objeto de intuición, y el hacer inteligibles las intuiciones, sometiéndolas a conceptos. ¿Quién no ve en este pasaje el *entendimiento agente* de los aristotélicos, bien que expresado con otras palabras? Substituyase a *intuición sensible, especie sensible,* a *concepto, especie inteligible,* y nos encontraremos con una doctrina muy semejante a la de los escolásticos" (IV, 8, 52).

Prescindamos un momento de detalles en los que inmediatamente saltan a la vista inexactitudes, y continuemos atendiendo al magnífico parangón entre los puntos capitales sobre la relación entre lo sensible y lo intelectual; que algunas de las principales reservas el mismo Balmes las hará inmediatamente. Después de comparar más concretamente diversas afirmaciones de la explicación escolástica con la hipótesis kantiana, continúa:

"El parangón que precede es sobremanera interesante para apreciar en su justo valor los puntos de semejanza de dos sistemas que ocupan un distinguido lugar en la historia de la ideología: semejanza que tal vez no ha sido notada hasta ahora, no obstante de que salta a los ojos a la simple lectura del filósofo alemán. Esto no es de extrañar; el estudio de los escolásticos es sumamente difícil; es preciso resignarse al lenguaje, al estilo, a las opiniones, a las preocupaciones de aquella época, y revolver mucha tierra inútil para sacar un poco de oro puro. Pero nótese bien que yo no me propongo descubrir en las obras de los escolásticos el sistema de la *Crítica de la razón pura,* y que me limito a consignar un hecho poco conocido, cual es el que lo bueno, lo fundamental, lo concluyente que se halla en el sistema del filósofo alemán contra el sensualismo de Condillac, lo habían dicho siglos antes los escolásticos" (IV, 8, 53).

Las afirmaciones anteriores comparativas de ambas explicaciones son de interés. No es menos valiosa la que sigue:

"¿Deberemos inferir de esto que la doctrina de Kant haya sido tomada de dichos autores? No lo sé; pero creo que se podría afirmar con algún fundamento no ser imposible que el filósofo alemán, hombre muy laborioso, de vasta lectura y de felicísima memoria, hubiese recibido inspiraciones cuya reminiscencia se trasluce en sus doctrinas. Sin ser plagiario, puede un escritor verter como propias, ideas que no le pertenecen. Muy a menudo se verifica en el hombre que se figura crear, cuando no hace más que recordar" (Ibid.).

Advertencia complementaria oportuna:

"No importa que él se aparte de las doctrinas de las escuelas: los autores que nos ilustran no sólo son aquellos cuyas opiniones profesamos" (III, 19, 143. Nota.).

Al establecer este profundo paralelismo, Balmes no se da aún por satisfecho de sus hallazgos y del honor que de ellos redunda a la doc-

trina escolástica. Sigue con su pensamiento sobre el sensismo (o sensualismo) de Condillac, el criticismo de Kant y la doctrina de "las escuelas", y concluye rotundamente:

"Sus conceptos vacíos [de Kant], sin significado, sin aplicación ninguna fuera del orden sensible, no dicen nada más de lo que enseña Condillac al analizar la generación de las ideas, explicando cómo éstas dimanan de la sensación, por medio de transformaciones sucesivas. Si alguna dificultad pudiera haber, versaría sobre los nombres, no sobre las cosas: ningún sensualista debe tener inconveniente en adoptar por entero la *Crítica de la razón pura* cuando haya visto las aplicaciones que hace de sus doctrinas el espiritualista alemán. Sería de desear que se penetrasen de estas observaciones los que nos presentan enfáticamente el espiritualismo de Kant arruinando el sensualismo de Condillac...

"He aquí, pues, un nuevo quebranto para la originalidad del filósofo alemán: al combatir el sensualismo había dicho en substancia lo mismo que repitieron siglos antes todas las escuelas; y luego, queriendo seguir un nuevo camino para explicar el orden intelectual puro, vuelve a caer en el sistema de Condillac" (IV, 12, 82).

Entre los notables aciertos de los párrafos transcritos y los elogios tributados justamente a la escolástica, se ha deslizado una expresión dura contra ésta [17]. Este inciso severo nos hace pensar que, a pesar de la es-

[17] La espontaneidad con que brota de la pluma de Balmes esa crítica e inculpación a la escolástica, nos hace reflexionar un momento. Sin tratar de discutir aquí esa proposición tan general y tan severa contra toda la escolástica, sin distinguir en ella diversidad de épocas ni de autores; si nos causa extrañeza que Balmes hable de este modo al establecer un paralelo entre ella y el kantismo. Decir que el no haber hallado esas analogías que él tan sagazmente descubre, es por defectos inherentes precisamente a la escolástica, tan difícil de entender, tan enojosa, nos parece que es inculpar demasiado a una de las partes y dejar demasiado inmune a la otra. ¿Son más asequibles, más inteligibles, de estilo más ameno las obras de Kant? Y más, si se advierte que para conocer lo fundamental de la teoría escolástica en esta materia, basta estudiar unas cuantas cuestiones de la *Suma* bajo la guía de tres o cuatro de los eminentes comentadores del Doctor Angélico. ¿Presenta la misma facilidad el conocimiento de la doctrina de Kant? En sólo la parte necesaria para poder establecer este paralelo, el problema psicológico se entremezcla con el crítico formando una madeja casi inextricable, agravado todo con los gravísimos errores criticistas perfectamente reconocidos por Balmes.

Una idea nos viene con toda espontaneidad a la mente al encontrar en Balmes esta crítica de la escolástica y al verle otras veces recriminar tan severamente a sus detractores: ¿No serán ambas posiciones indicio del estado psicológico de quien al cabo de duros esfuerzos logró dar con lo valioso de la filosofía peripatética, después de pasar un período excesivamente penoso y largo con la inteligencia, ávida de verdad y nitidez, entenebrecida y confusa por un enfadoso empleo de la técnica escolástica en muchas cuestiones de escaso valor, sazonadas acaso con alusiones despectivas o a aquellas mismas cuestiones o a otras escolásticas, como a cosa añeja, a las que se dedicasen horas y días no por el interés intelectual en ellas hallado, sino por cumplir la ordenanza que obligase a seguir programas y textos fosilizados? Si esto es así, incluiría, ya se ve, un juicio poco favorable de los maestros de Balmes.

Hemos tenido la curiosidad de comprobar si los datos históricos están acordes con ese espontáneo resultado de la crítica interna. La conformidad es absoluta. Véase lo que del deplorable estado del escolasticismo en la Universidad de Cervera dice CASANOVAS I., S. J., *Balmes*, vol. I, l. I, c. V, a. 3, n.º 11, págs. 282-287.

tima y el arraigado asentimiento de Balmes a lo que juzga fundamental en esta misma teoría, no deja de discrepar en algunos puntos, del pensamiento escolástico.

El lenguaje parece que es lo primero que le ha herido. Repetidas veces alude, como ya lo hemos notado, a la terminología de "fantasmas, luz, iluminación"... y a las imágenes anejas; formas que él llama poéticas, si bien él mismo en algún pasaje, como ya hemos notado, hace subir por su cuenta el colorido. Reconoce, sin embargo, que eso es algo meramente externo y accidental, que en nada merma el valor filosófico de la teoría.

Más interno a ella es un punto en el que Balmes difiere siempre de la tradicional explicación escolástica. No admite las genuinas especies impresas, entidades producidas por el entendimiento agente como algo previo a la producción del acto cognoscitivo intelectual. El entendimiento agente, como causa productora de esas entidades, "no le parece tan admisible en buena filosofía" (IV, 20, 126).

Esta clara recusación de lo que constituye la única razón de ser del entendimiento agente, según todas las sentencias escolásticas, parece que hará surgir una contradicción manifiesta contra las categóricas aprobaciones dadas otras veces por Balmes a ese mismo entendimiento.

¿Es posible mantener ambas afirmaciones sin contradecirse?

La respuesta a esa sugestiva pregunta nos invita a seguir penetrando más profundamente en el pensamiento de Balmes y a tratar de conocer en su completa amplitud la teoría, ecléctica seguramente, que él se habrá formado para explicar el origen de las ideas, eligiendo unos datos de la escolástica, excluyendo otros y añadiendo sin duda elementos complementarios de origen diferente. Tal exposición, sin embargo, alargaría excesivamente este trabajo, y no es necesaria para conseguir el fin que en él nos hemos propuesto. Preferimos presentarla a nuestros lectores en uno de los próximos números de PENSAMIENTO.

* * *

Lo que sí es aquí necesario es definir qué "entendimiento agente" es el que Balmes tan reiteradamente alaba, entidad al parecer enigmática, según apuntábamos, pues siendo el de los escolásticos, está al mismo tiempo en contradicción con él. Balmes nos esclarecerá su pensamiento. Ya se ve que el fundamento de la explicación estará en que de los varios caracteres que la doctrina escolástica atribuya a este entendimiento, elegirá unos y rechazará otros. Veamos qué admite.

El entendimiento para desarrollar su actividad, lo que hace según su propia energía y sus propias leyes, ha de ser excitado por las impresiones sensibles (IV, 5, 36). Al actuar, conforme a su propia actividad, lo hace sujetándose al mismo tiempo a las condiciones entrañadas por la cosa material entendida (IV, 20, 126). Y sea que transforme misteriosamente la representación sensible del objeto para asimilársela convertida en idea (IV, 5, 36), de modo que lo sensitivo venga a ser como los materiales con los que la idea se elabora (IV, 20, 126); sea que actúe sobre la representación sensible no físicamente, sino teniéndola como término *sui generis* de su actividad, algo así como el artista actúa sobre su modelo para recibir de él lo que le capacite para realizar su obra a semejanza de lo que tiene delante (Cf. IV, 20, 126); lo que Balmes, en medio de estas fluctuaciones e imprecisiones parece reconocer al entendimiento agente es la capacidad de que, siendo una entidad espiritual, intelectual, actúe con su actividad espiritual sobre las realidades sensibles, y con cierta independencia de ellas forme las ideas; por lo que está de acuerdo con los escolásticos y elogia su acierto "en presentar la actividad intelectual obrando sobre las especies sensibles", de modo que partiendo de ellas pueda llegarse a la formación de las ideas.

El contenido de esta afirmación lo admite categóricamente Balmes en diversos pasajes [18], y las conclusiones que pretende derivar de la unidad de nuestra conciencia ratifican eficazmente lo mismo (IV, 20, 125): al ser una la conciencia, por el hecho de estar presente una representa-

---

18 Consignemos esos pasajes, aun a riesgo de nuevas repeticiones, en atención a lo oscuro del asunto y del pensamiento de Balmes.

"Lo que hay en ella más notable es que envuelve un profundo sentido filosófico [...], ya también porque indica el verdadero camino para explicar los fenómenos de la inteligencia en sus relaciones con el mundo sensible [...]. La indicación del verdadero camino consiste en presentar la actividad intelectual obrando sobre las especies sensibles y convirtiéndolas en alimento del espíritu" (IV, 7, 50).

"Se deduce que más arriba de las facultades sensitivas hay otra superior [...] que, si bien es excitada por las impresiones sensitivas, se desenvuelve también por sí propia, apoderándose de aquellas impresiones y convirtiéndolas, por decirlo así, en propia substancia, por medio de una asimilación misteriosa" (IV, 5, 36).

"El entender es todo actividad; la receptividad del alma no tiene en ello más parte que el proporcionar los materiales; los conceptos elaborados en presencia de dichos materiales no parecen ser otra cosa que el ejercicio de esa misma actividad, sujeta de una parte a las condiciones entrañadas por la cosa entendida, y subordinada por otro lado a las condiciones generales de toda inteligencia" (IV, 20, 126).

Se advertirá que hay frases que conceden al entendimiento agente admitido por Balmes más de lo que arriba le atribuímos; otras, en cambio, p. ej., el tercer fragmento transcrito, restringe manifiestamente los caracteres del entendimiento y lo hace además con frases exclusivas y precisas, que no permiten dudar de las limitaciones puestas ahora por el autor a los conceptos indicados otras veces con más vaguedad y menos propiedad, en este pasaje posterior a aquéllos y dedicado expresamente por el mismo autor a manifestar su propia opinión.

ción sensitiva en ella, tendrá noticia de la misma el entendimiento, y podrá, por tanto, éste actuar sobre aquella representación sensible, o al menos con sujeción a lo que los elementos en ella presentes requieran. Sin entrar a discutir el valor de esta prueba, no apodíctico ciertamente, y del que acaso ni el mismo Balmes estuviese plenamente satisfecho, lo que sí aparece manifiesto es que, al expresar la conclusión que de ella deduce, afirma una vez más esa capacidad característica del entendimiento agente de versar sobre la representación sensible.

Por eso juzgamos que esa su clara opinión prevalece sobre la impresión de menos firmeza que aparece en dos pasajes de la *Filosofía elemental,* en los que al tratar de las relaciones del cuerpo y el alma y al refutar una vez más las ideas innatas, alude a la hipótesis ocasionalista como medio de evitar las dificultades que la interacción de cuerpo y alma llevan consigo [19]. Además la hipótesis aludida, aunque no va acompañada de la absoluta recusación de la misma que debiera seguir a la mención de una hipótesis ciertamente errónea, no es en manera alguna admitida ni aprobada por Balmes en los citados pasajes; más aún, allí mismo insiste en que sus mismos defensores no lograrán probarla.

Juzgamos, según todo esto, que la clara y expresa afirmación incluída ciertamente en diversos pasajes de Balmes sobre la actividad del entendimiento agente, es en él una firme convicción.

Espontáneamente se pregunta uno, al oír las reiteradas alabanzas más o menos incondicionales tributadas por Balmes al entendimiento agente, qué dirá sobre el entendimiento posible y sobre las relaciones entre ambos, ya que, en realidad, este segundo, eliminados desde los días de Santo Tomás los antiguos errores fundamentales sobre la naturaleza de ambos entendimientos, es justamente estimado como el más perfecto de los dos; es el entendimiento, en toda la plenitud de la palabra, el que realiza el acto más elevado en el orden cognoscitivo humano: entender.

De los pasajes en que Balmes dice algo sobre esto al exponer el pensamiento de los escolásticos, hemos dado cuenta en la primera parte de este trabajo. Cuando nuestro autor habla por su propia cuenta, tal distinción no aparece. Verdad es que no poner distinción real entre ambos no sería ninguna novedad; son muchos los escolásticos que no la admiten. Pero éstos, fuera de excepciones como la aludida antes de Mendive, distinguen netamente entre la actividad dispositiva propia del entendimiento agente y la propiamente cognoscitiva que caracteriza al posible; y en conformidad con esas actividades realmente distintas, entitativa

---

19 *Filos. Elem.,* vol. VII, Ideología pura, c. V; Psicología c. V.

y cualitativamente, señalan al entendimiento capacidad para ejercitar esas dos clases de acciones, le reconocen una doble virtualidad. Balmes no desciende a esos detalles. Por eso su entendimiento agente es sencillamente el entendimiento simplemente tal; pero, según indicábamos, en cuanto que tiene ese modo de ser y esa capacidad de conocer supuesta la actividad que desarrolle cuando actúa previamente sobre las imágenes sensitivas. Y porque este carácter de ponerse el primero en comunicación inmediata con las representaciones sensibles, lo atribuyen los escolásticos al entendimiento agente y no al posible, de ahí que Balmes tenga esa predilección por el entendimiento agente escolástico, pues las actividades de la esfera exclusivamente intelectiva, cualquier otro sistema espiritualista las admite; en cambio, en el entendimiento agente ve él condensados la naturaleza y capacidades propias del entendimiento puro de todos los sistemas espiritualistas, más la nueva importante característica de tener el poder de ponerse en comunicación con el mundo sensible interno del propio sujeto cognoscente, y, actuando sobre lo que en él encuentra, poder realizar su obra específica de orden esencialmente superior a ese nivel sensible: conocer intelectualmente.

* * *

Acaso el lector haya hallado algo penosa la subida hasta el término de esta segunda parte de nuestro estudio. No disentiremos de su parecer. Lo abstruso del tema no es la razón única. No lo son menos la necesidad de deducir el pensamiento balmesiano de pocos pasajes suyos, en los que su propia opinión aparece más bien por vía indirecta, y la falta de seguridad que en él mismo se advierte en la parte de su doctrina que últimamente estudiamos. Se echa de menos la solidez, la clarividencia, la arraigada convicción que en otras páginas suyas espléndidamente resplandecen. El lector, que otras veces termina la lectura de Balmes con un sentimiento de admiración profunda y de adhesión justificada y entusiasta, al terminar de considerar el asunto que nos ocupa, sin dejar de reconocer la penetración y sagacidad de la mente de Balmes, siente que falta seguridad y consistencia. Se trasluce que el autor no ha hallado una posición que le satisfaga. Acaso no sea esto el menor indicio de que la explicación de Balmes sobre el origen de las ideas no es satisfactoria. Pero no anticipemos lo que prometimos diferir para otra ocasión.

Sí hay, con todo, una afirmación en nuestro filósofo bastante categórica y nunca desmentida por él acerca del entendimiento agente de los

escolásticos, entendido éste según el concepto de él que Balmes hace suyo. Recordémosla:

La teoría escolástica del entendimiento agente que consiste "en presentar la actividad intelectual obrando sobre las especies sensibles"..., "envuelve un sentido profundamente filosófico... porque indica el verdadero camino para explicar los fenómenos de la inteligencia en sus relaciones con el mundo sensible" (IV, 7, 50).

Esta afirmación es muy valiosa. Según ella, la explicación del paso del conocimiento sensible al conocimiento intelectual en el hombre, al formarse las ideas primitivas, hay que buscarla por el camino abierto por el entendimiento agente de los escolásticos: ese es "el verdadero camino".

Sobre este aserto, bien establecido por el mismo Balmes, podremos en otra ocasión apelar a él mismo como a juez entre su teoría y la de los escolásticos para explicar el origen de las ideas. Si dentro del eclecticismo de Balmes se halla una explicación coherente y tan completa como la tradicional escolástica, habrá sido esto un acierto genial del filósofo del pasado siglo. Y podemos adelantar que, a nuestro parecer, de algunas de las inculpaciones hechas contra algunas de las sentencias escolásticas, él se exime. Pero si, dentro de su nueva explicación, la admisión de unos asertos escolásticos y exclusión de otros implica deficiencia en los fundamentos y falta de coherencia lógica en la estructura de la hipótesis y llevaría lógicamente a la negación de los asertos enunciados más categóricamente por el mismo Balmes; entonces, lo que éste tiene por más cierto habrá de prevalecer a su mismo juicio sobre lo que él estima como menos seguro, y las deducciones lógicas que de estas afirmaciones suyas más inconcusas se deriven harán de éstas un nuevo testimonio implícito a favor de la genuina teoría escolástica del entendimiento agente.

* * *

Sintetizando los resultados de nuestro estudio, creemos pueden resumirse así:

Balmes conoce bien lo fundamental y común de la explicación escolástica sobre el origen de las ideas, expone acertadamente sus discrepancias del sensismo, del innatismo, se da cuenta — ¿habrá sido el primero?—de que lo acertado que haya en la solución kantiana al problema psicológico de la unión entre lo sensible y lo intelectual, está ya enseñado por la escolástica.

La exposición de la teoría escolástica hecha por Balmes no es completa en ninguno de los pasajes que a ella le dedica, considerados sepa-

radamente. Obedece esto en parte a no querer incluir claramente en ella algunas afirmaciones escolásticas que él juzga equivocadas, en parte porque su conocimiento de la teoría escolástica en este punto tiene manifiestas deficiencias, si bien ocasionadas en parte por el mismo modo de expresarse de los autores cuyas sentencias Balmes expone.

Personalmente Balmes admite las afirmaciones fundamentales de la teoría escolástica contra el sensismo, el idealismo, el innatismo.

De su opinión respecto de los otros muchos detalles de la teoría precisos para completar esas bases fundamentales, lo que explícitamente dice es poco, pero digno de notarse: rechaza como innecesarias las especies impresas, y en la determinación del concepto del entendimiento agente que hace suyo, aunque se advierte fluctuación y perplejidad, puede asegurarse que asiente resueltamente y sin rectificar nunca a la concepción escolástica de una facultad espiritual intelectual que actúa, al formar las ideas primitivas, a base de las representaciones sensibles internas, de modo que su actividad intelectual característica, al mismo tiempo que se desarrolla según sus propias leyes, lo hace con sujeción a lo exigido por esas mismas representaciones sensibles presentes en la fantasía.

JESUS MUÑOZ, S. J.
Profesor de Psicología.

Comillas, Universidad Pontificia,

DESCARTES Y MALEBRANCHE EN LAS CONCEPCIONES ESPACIO-EXTENSIONALES DE BALMES

VALE la pena tratar, con esta ocasión centenaria, un tema bastante preterido en los estudios balmesianos. Balmes no tenía que escribir del espacio y de la extensión en su *Filosofía fundamental,* porque esta obra sea un tratado sistemático y completo de filosofía. No lo es. Pretende únicamente examinar "sus cuestiones fundamentales"—las que él estima fundamentales en filosofía—, y con este criterio incluye en su obra el tema de la extensión. Además, le dedica íntegro uno de los diez libros, que la componen.

También las primeras críticas de la obra balmesiana—tal vez la primera—fijan su atención, casi preferente, en el desarrollo que B. da a esta "cuestión fundamental". En este sentido es interesante la crítica manuscrita del dominico Fr. VANACLOCHA, "un viejo ramplón de cerca de setenta, dice humorísticamente de sí mismo, que estudió allá en los tiempos del oscurantismo y enseñó filosofía en el Colegio-Universidad de Dominicos de Orihuela" [1].

Está fechada seis meses después de aparecer la *Filosofía fundamental,* el 5 de mayo de 1847, y comunicada con amabilidad epistolar al propio B. Es amplia de varios folios. Sus observaciones se refieren, sumariamente en cinco páginas, a la definición de certeza, a las vacilaciones de B. sobre la inmaterialidad del alma animal, y, al tiempo, mientras dedica las quince páginas restantes sólo al problema del espacio. Se percibe, sin más, el marcado acento que VANACLOCHA pone en este problema balmesiano del espacio—y también en el del tiempo, que es otro de los preteridos en estudios balmesianos—.

Luego, no ha sucedido así. Los estudios se han orientado, casi exclu-

[1] Fr. VANACLOCHA: *Observaciones crítico-filosóficas sobre algunas materias de la obra titulada Filosofía Fundamental.* Está publicada entre los *Documents Balmesians,* por I. CASANOVAS: *Balmes. La seva vida, el seu temps, les seves obres.* Barcelona, 1932, t. 3, págs. 437-452.

sivamente, hacia la criteriología y hacia la psicología balmesianas, y hoy no existe todavía ningún análisis monográfico de la concepción espacial de B.

Textos de Filosofía e Historias de la Filosofía caracterizan, de ordinario, con alguna desorientación y poco esmero, este aspecto de la filosofía balmesiana, o lo silencian sencillamente.

En las exposiciones más amplias de la filosofía de B., tampoco se presta atención marcada al libro tercero de la *Filosofía fundamental* [2], si se exceptúa el meritísimo trabajo de M. SCHLÜTER-HEMKES, que, por eso mismo, representa hoy el estudio más consagrado al espacio-extensión en B. [3]. Y aun aquí, el análisis se refiere, con gran preferencia, a la extensión y poco al espacio.

Resulta también chocante la diversa manera de situar el pensamiento balmesiano del espacio con relación a las otras concepciones ya clásicas y—digamos—cardinales.

Unos lo hacen puramente cartesiano. Tanto que D. NYS llega a decir: "A part le dogme cartésien de la reduction de la matière a l'étendue, sa theorie n'est qu'un *décalque* de la theorie de Descartes" [4].

SCHLÜTER-HERMKES, en cambio, parece poner empeño consciente en desconocer cualquier influjo *positivo* de DESCARTES sobre el libro tercero de la *Filosofía fundamental*, mientras acentúa su inspiración leibniziana y malebranchiana. Lo mismo P. GENY, quien dice lacónicamente: "Spatium et tempus fere sicut Leibniz explicat" [5].

Con visión más crítica y más próxima, P. HOENEN denuncia ya, en la teoría de B., la permanencia ambigua de huellas leibnizianas y cartesianas juntamente, aunque no llegue a ser más explícito [6].

Nadie suele tratar de aislar elementos escolásticos en la concepción balmesiana del espacio, a pesar de que se reconoce en B. un tradicional de fondo de la filosofía escolástica.

El propósito de este trabajo es, primero, exponer, con alguna precisión analítica, la teoría balmesiana de la extensión y del espacio. Luego, fijar en cuanto sea posible—también analíticamente—la novedad original y la veteranía heredada de sus elementos más característicos, para poner

---

2 Es el caso del meritísimo trabajo de J. ZARAGÜETA: *La philosophie de J. Balmes*, Revue Neoscholastique de Philosophie, 17 (1910), 541-572.

3 M. SCHLÜTER-HERMKES: *Die Philosophie des Jaime Balmes und ihr Zusammenhang mit der übrigen europeischen Philosophie*, en *Spanische Forschungen der Goerresgeschellschaft*, primera serie, t. 2. Münster, 1930, págs. 229-275. Sobre la extensión y el espacio, véase págs. 256-268.

4 D. NYS: *La Notion d'Espace*. Lovaina, 1929, n. 94.

5 P. GENY: *Historia Philosophiae*. Roma, 1928, n. 380.

6 HOENEN: *Cosmología*. Roma, 1936, nn. 68, B *a*, 334.

al descubierto la génesis histórica del pensamiento de B. en esta "cuestión fundamental".

Con propósito de publicar aparte este estudio completo, damos a continuación sólo dos capítulos. De la primera parte, que es un análisis descriptivo de la teoría balmesiana de la extensión y el espacio, se omite el estudio de la extensión en nosotros, extensión-sensación y extensión-idea, y el estudio de la extensión en sí misma o extensión trascendental, conservando únicamente el análisis del espacio-extensión. De la segunda parte, que se integra con el estudio de los múltiples influjos elementales, convergentes en la concepción espacial y extensional de B., presentamos un análisis completo del influjo correspondiente a Descartes y a Malebranche.

PRIMERA PARTE

1

Teoría balmesiana del espacio-extensión.

No es fácil interpretar con exactitud todo el pensamiento balmesiano sobre el espacio. B. es de los autores claros. Cierto, y así se dice. Pero uno se persuade que con las ideas pasa como con las cosas.

Para el primer contacto unas resultan claras, otras rebeldes y oscuras. Pero, al contacto de orden superior, ya no es así. En el fondo, todas las cosas—y también todas las ideas—son difíciles y rebeldes a la comprensión. Y no es extraño, porque sería una ilusión el pretender que las ideas hayan de ser más claras que las cosas.

Aparentemente, B. va, en la *Filosofía fundamental,* sólo tras una explicación de la extensión, pero llega un momento en que, para seguir desarrollando su pensamiento, cree necesario explicarse también sobre el espacio. Así intercala su teoría espacial.

Vamos a recoger—porque tiene positivo interés muy característico—aún la reacción emotiva, curiosamente conjugada, del pensamiento de B., ante el problema del espacio[7].

Lo siente misteriosamente peligroso, con peligro de frontera absoluta,

---

[7] Los textos principales en que B. ha expuesto su pensamiento, que ahora nos interesa, son—según orden cronológisoo de publicación—: *Filosofía fundamental* (FF.), lib. 2, nn. 1-11, 20-52; lib. 3, nn. 1-267; lib. 4, nn. 1-44, 114-124, 192-197; lib. 7, números 158-167 [*Obras completas,* edición Casanovas, Biblioteca Balmes, Barcelona, 1925-1927, t. 17, págs. 5-14, 28-71, 133-368; t. 18, págs. 1-42, 110-116, 165-176, 368-372].

y el caos, a su lado, de la ilusión en el discurrir y de la nada en el ser. Cuando el entendimiento humano se empeña en hurgar este problema, ¿no estará tocando los límites mismos, puestos a las posibilidades de su investigación por alguna condición primaria de su misma naturaleza?

Y, sin embargo, también le atrae con la seducción de todos los abismos y de las empresas mil veces fracasadas. "Algún motivo habrá para investigar, cuando todos los filósofos han investigado: ¿Y qué sabemos si a largos siglos de esfuerzos les está reservada la luz, como galardón de la constancia?" Por eso B. desconfía de los filósofos, que pasan, sin emoción y con prisa, a su lado. Es que, o no lo ven, o no lo comprenden. "No procedieron así Descartes, Malebranche, Newton y Leibnitz." Además, no es racional dejar sin examen un problema tan decisivamente ligado a la extensión, base de nuestro conocimiento de los cuerpos.

B.—¿como todos?—se encuentra, primero, con el espacio, como un hecho de su conciencia, como un contenido psicológico, que, observado en introspección directa, no coincide exactamente, pero se complementa necesariamente, con el contenido psicológico, relativo a los cuerpos extensos. Por este dualismo psicológico, puede decir B., por ejemplo, "que yo hablo de la extensión, no del espacio solo". El espacio así es, sencillamente, esa representación interior, una como extensión infinita o al menos indefinida, en que imaginamos colocados—o por colocar—los cuerpos; esa capacidad de colocarlos, a la que no atribuímos ninguna cualidad de ellos, excepto la extensión misma...

Pero esa representación interior hay que estudiarla en su aspecto subjetivo—el espacio en nosotros—, y en su aspecto trascendental y real —el espacio en sí mismo—. B. se propone saber si el espacio se refiere a alguna realidad fuera de la conciencia, a cuál, y cómo.

Filosofía elemental (FE.); *Estética*, nn. 41-107; *Ideología pura*, nn. 1-64 *[Obras Completas*, t. 21, págs. 34-68, 97-125].

Todos estos textos, y otros, los tenemos en cuenta conjuntamente, y a ellos—también conjuntamente—remitimos la verdadera prueba de nuestra interpretación del pensamiento balmesiano, que, naturalmente, ni se capta ni se comunica en ningún texto o frase aislados. Las trascripciones entrecomilladas de textos particulares, que ocurran en nuestra redacción, tienen, primariamente, el sentido de una figura de estilo—oportuna en esta clase de exposiciones—, que llamamos "cita", como otras se llaman metonimia y apóstrofe. Hemos preferido referir estas citas—cuando las referimos—, no a las *Obras Completas*, sino, directamente, a la obra en cuestión [FF. o FE.] con indicación del libro y número marginal, porque la referencia resulta así igualmente cómoda y precisa, y en cambio, tiene la ventaja de ser más expresiva y más autónoma.

Hay una teoría del espacio que B. rechaza con evidencia y con pasión, poniendo un acento de, al parecer, intencionada insistencia. Es la teoría, que él llama del "espacio-nada", y que resulta extraño no atribuye nominalmente a ningún autor ni a ninguna escuela.

Según B., esta concepción supone que el espacio vacío—como simple intervalo y aparte los límites, si está corporalmente limitado—existe realmente, pero es literal y absolutamente nada, una especie de nada subsistente, que, sin embargo, causa, o implica en sí misma, una distancia real, determinada [8], y aun hace realmente posibles, en su seno, verdaderos movimientos locales. A esta teoría del espacio-nada parece, pues, que la interpreta como teoría del vacío real y absoluto—es decir, ni sólo aparente, ni sólo corporal—, con propiedades extensionales—sobre todo dimensionales—reales e internas [9].

El entendimiento de B. se revela contra ese complejo, porque lo encuentra auténticamente contradictorio [10]. Puesto que la distancia es algo positivamente real, el causar, o implicar en sí mismo, una distancia es también una propiedad positivamente real. Ahora bien, la nada no puede ser sujeto de propiedades reales, o ya no sabremos distinguir entre el ser y el no ser. La distancia es extensión [11]—un medio extenso—, y entonces, ese pretendido espacio-nada se resuelve en distancia-nada y extensión-nada. Esto representa una contradicción insuperable. El espacio, por consiguiente, no puede realizarse en una pura capacidad vacía y nihilística, y B. da por definitivamente adquirido que el espacio, fuera de la conciencia misma, tiene una realidad positiva. ¿Cuál?

---

8 Es observación profunda de B. que los extremos de un intervalo no explican, por sí mismos, la razón de su distancia *determinada*, pues que ellos mismos pueden limitar infinidad de intervalos diversos (FF., 3, n. 48).

9 No es ahora caso de discutir si de hecho existe una teoría que pretenda integrar todos estos elementos. El texto descriptivo de B., dice: "Asientan algunos que el espacio, prescindiendo de la superficie de los cuerpos y considerado como un simple intervalo, es un puro nada; admitiendo que con él solo puede verificarse el que los cuerpos sean realmente distantes; y añaden además que aun suponiendo todo el universo reducido a la nada, excepto un solo cuerpo, éste podría variar de lugar, moviéndose" (FF., 3, n. 45).

10 FF., 3, n. 53.

11 Esta fórmula puede parecer vigorosa, pero es fiel, sin exageración, de la manera como, de hecho, B. concibe aquí la distancia en la extensión. Tal vez dice alguna vez, literalmente, que la distancia es "propiedad de la extensión"; pero entiende una propiedad no derivada distintamente, sino realmente incluída en la misma extensión. Su pensamiento actual refleja ahora toda aquella pertenencia real de la distancia a la extensión, que concibe Descartes cuando, con su fórmula, define la distancia "modus (proprieté) extensionis". Basta, por ejemplo, observar cómo alternan, muchas veces, en su frase, distancia y extensión (v. FF., 3, nn. 46, 48, 49, 53, 117...).

B. se complace en observar que Aristóteles, Descartes y Leibniz —"tres filósofos tan insignes" y tan dispares—convienen en negar al espacio "una realidad, distinta de los cuerpos, y con posibilidad de existir sin ellos". Este será el segundo de los puntos fijos de su pensamiento. El espacio es real únicamente en los cuerpos y por los cuerpos, sin implicar, necesariamente, su identidad mutua. "Y esa extensión que concebimos distinta de ellos, con dimensiones fijas, con puntos fijos, inmóvil en sí, y receptáculo de todo lo que se mueve, es una pura ilusión, a la cual nada [parecido] corresponde en la realidad."

Pero no parece que B. tenga una razón personal, que, con peso inmanente, le fije, sin dudar, a este segundo punto. Esta perplejidad, secreta e inconfesada, de su espíritu se refleja, cuando se le sorprende sin ninguna prueba, universalmente decisiva, contra el espacio, como realidad distinta de los cuerpos [12]. Encuentra ciertamente errónea, aunque no gratuita, la concepción de Clarke, pero, al fin, su teoría no representa más que una solución particular, dentro de ese tipo de soluciones, que pretendiesen realizar fundamentalmente el espacio sin los cuerpos.

Como quiera que sea, él abandona, decididamente, esa orientación y busca la realidad del espacio en los cuerpos mismos. Por ahí llega a una solución, que le parece sencillamente verdadera, pero, tan espontáneamente fecunda en consecuencias extrañas, que pone en su espíritu un dejo intranquilo de escepticismo.

B. comienza, básicamente, por relacionar el espacio con la extensión de los cuerpos—. Ni con los cuerpos, ni con la extensión de cualquier otro ser hipotético—. Luego, esta fórmula de relación se le desdobla en otras dos más precisas, cuando contrapone el espacio en nosotros y el espacio fuera de la conciencia ["el espacio en las cosas"], o, con expresión de antítesis más restringida, "la idea del espacio en sí y en su objeto".

El espacio en las cosas significa la realidad misma bruta—en su estado trascendental—, a la que está referido el espacio en nosotros. La relación de este espacio con la extensión de los cuerpos en sí misma es, pura y simplemente, de identidad. Son una misma cosa. Ese es el sentido exacto de la primera fórmula: "El espacio no es más que la extensión misma de los cuerpos." Por consiguiente, esta fórmula representa únicamente el equivalente positivo, y más preciso, de la inexistencia del espacio, como realidad distinta de los cuerpos extensos.

---

[12] FF., 3, nn. 62-66.

La segunda fórmula se refiere al espacio en nosotros y es la de pensamiento más característico. El espacio en nosotros comprende todo ese contenido objetivo consciente, que se asigne a la palabra "espacio". Una lectura, algo precipitada, haría fácilmente creer que, para B., se trata de un contenido rigurosamente simple, es decir, exclusivamente intelectual, como si el espacio en nosotros fuese sólo la idea del espacio. "La idea del espacio" se menciona, ordinaria y enfáticamente, en toda la FF., y, exclusivamente, en la *Ideología* de la FE. Pero, de hecho, en la concepción balmesiana acabada se cuenta reflejamente con un contenido, irreduciblemente complejo de sensación espacial y de idea espacial. El espacio en nosotros se resuelve en espacio-sensación y espacio-idea, intuición [sensible] del espacio e idea del espacio.

Se trata ahora de analizar cómo refiere B. este espacio en nosotros a la extensión de los cuerpos, es decir, lo que podemos llamar y hemos de llamar su interpretación gnoseológica del espacio, que es la tarea más característica de toda teoría espacial. Porque no se debe confundir este problema de la interpretación del espacio en nosotros, con la pura descripción psicológica de sus carasterísticas conscientes y directas. Estas significan un hecho de conciencia, que toda teoría espacial conoce y supone, y del que todos parten. B. coincide en esto con cualquiera. En ese sentido menciona, por ejemplo, y tiene que mencionar, la antítesis evidente, que presentan en la conciencia la extensión de los cuerpos y la del espacio. La del espacio tiene capacidad de recibir, la del cuerpo, de ocupar y llenar... Pero sería confusión equivocada ver en estas capacidades, de signo opuesto y complementario, una verdadera definición balmesiana de las extensiones espacial y corporal, respectivamente, y una genuina discriminación teórica [gnoseológica] del espacio y de la extensión en nosotros, como parece hacerlo Schlüter-Hermkes [13].

---

[13] Con estas palabras: "Balmes stellt sich die Frage: sind die Ausdehnungen des Körpers und des Raumes verschieden voneinander? und antwortet: in der Definition ja: die Ausdehnung des Körpers ist die Fähigkeit auszufüllen, die Ausdehnung des Raumes ist die Fähigkeit aufzunehmen; realiter aber, wie aus dem früher Gesagten hervorgeht, nein" (*o. c.*, pág. 261; véase también, *ib.*, pág. 262). Precisamente, en el texto aludido ahí por SchlüterHermkes (FF., 3, n. 136), trata B. de justificar que la extensión es indefinible, porque todas las definiciones que se ensayen ocultan una "petitio principii", incluso cuando se pretende definirla por medio del espacio y aun cuando se atribuya a éste una realidad newtoniana absoluta. Quiere decir B., únicamente, que cuando se intenta definir la extensión de los cuerpos por la capacidad para llenar el espacio, siendo así que al espacio lo tenemos que definir como capacidad para recibir los cuerpos, estamos definiendo una cosa por sí misma, la extensión por la extensión, porque "recibir" y "llenar" son aquí sólo "palabras distintas, que significan lo mismo", y no conceptos distintos e independientes. Viene, pues, B. a significar más bien que esas dos "definiciones" son idénticas, no sólo porque definen un

La respuesta balmesiana al problema crítico-espacial de ahora es otra. Pretende B.—si bien su fórmula inicial sea, aparentemente, más restringida—que el *espacio* en nosotros no es más que una parte de la *extensión* en nosotros, y aun tal vez—sin tal vez, según hemos de concluir—toda la extensión en nosotros. El sentido general de esta concepción es claro, e implica la ausencia de una aportación conceptual específica nueva, por parte del espacio. Como tal, el espacio no significaría ningún enriquecimiento del contenido objetivo de nuestra conciencia, sobre el ya obtenido en las diversas subjetivaciones específicas de la extensión. Ninguna reacción específica de nuestro espíritu ante la realidad de la extensión... En cambio, la interpretación analítica de esta concepción no es tan definida en todos sus puntos y presenta dificultades casi insuperables.

El espacio-sensación, o intuición del espacio, coincidiría, idénticamente, con la extensión-sensación, o "intuición sensitiva" de la extensión. Apenas se puede decir que, en este punto, la interpretación sea dudosa. El proceso imaginativo del espacio se describe, indistintamente, como proceso imaginativo de la extensión. Tanto la representación del espacio—espacio sentido o imaginado—como la representación de la extensión—extensión sentida o imaginada—, actúan como de "encerado interno" al servicio del entendimiento [14].

Fué, precisamente, un error de Kant—insiste B.—el concebir la intuición del espacio como una condición *a priori*, indispensable para la percepción de la extensión y mutua exterioridad de las cosas, pues exactamente "esta intuición del espacio es la misma percepción de la exterioridad" [15]. La representación espacial se destaca netamente de la idea espacial, con la misma amplitud y por los mismos caracteres internos —determinación, multiplicidad e indefinidad—, que distinguen la representación extensional de la idea extensional [16].

En este punto, tienen interés muy particular textos como el siguiente: "Vemos un objeto: tenemos la sensación y la intuición de la extensión.

---

mismo objeto, sino también formalmente, porque no aportan ningún concepto distinto, y, por consiguiente, expresan lo mismo de la misma manera. Si escribe que "la extensión del espacio se explica por... y la de los cuerpos por...", quiere significar que "pretende" explicarse por...

[14] FF., 3, nn. 11, 80, 115... A veces esta equivalencia se expresa literalmente. "Esa intuición de la extensión o del espacio que viene a ser en el viviente [aun puramente anima] como un campo sin límites donde se retratan las diversas partes del universo" (FF., 3, n. 177).

[15] FF., 3, n. 109.

[16] FF., 3, nn. 116 s.

El espacio percibido o sentido es en este caso la extensión misma sentida" [17]. Evidentemente, el espacio-sensación viene aquí identificado con la extensión-sensación, relativa a un cuerpo determinado. Es notable este detalle de la afirmación. Hace ver que al espacio-sensación se lo supone coincidir no sólo con esa representación extensional, más vaga e indeterminada y contradistinta de los cuerpos, sino aun con las representaciones concretas de cada cuerpo. Por consiguiente, la identidad entre espacio-sensación y extensión-sensación se concibe, no parcial ni restringida, sino pura y simple. Era necesaria esta confirmación explícita porque, a veces, se podría sospechar que B. restrinja, de hecho, el espacio-sensación a esa "representación—o intuición sensible—indeterminada" de la extensión, al "encerado" solamente, excluyendo las figuras [18].

Más difícil es precisar el alcance de la identificación balmesiana, en el orden intelectual, del espacio con la extensión. Tal vez sea una identidad mutua, la que se propone, entre espacio-idea y extensión-idea. Entonces el espacio-idea no sería más que la extensión-idea y viceversa. Toda idea de la extensión, sea cualquiera su tipo intelectual, pertenecerá al espacio-idea. Pero, tal vez—al contrario—, la identidad pretendida es sólo parcial y no mutua. El espacio-idea, entonces, se correspondería idénticamente sólo con un determinado tipo de las ideas extensionales, por ejemplo, con la idea universal de la extensión, y no con otras.

Interesa superar esta perplejidad—que no es problemática caprichosa—, porque toca lo más crucial, y puede ser que, también, lo más característico de la teoría balmesiana. Y este esfuerzo de superación tiene que orientarse, primordialmente: en las fórmulas de identidad, empleadas por B.; en la génesis, que atribuye él a la idea de espacio; y en su concepción general de las ideas.

B. no tiene una fórmula fija para expresar la identidad entre las ideas de espacio y extensión [19]. Ocurren tres o cuatro clases de fórmulas.

---

[17] FF., 3, n. 114.

[18] FF., 3, nn. 11, 80, 115, 159, 174, 177; 4, nn. 30; 39-41. Que B. admite una intuición sensible indeterminada es evidente ya en alguno de los textos citados; pero más aún, v. gr. en FF., 4, nn. 123, 124, 127.

[19] He aquí las fórmulas sucesivas, más o menos dispares, en que B. ha creído poder concretar su manera de concebir la identidad del espacio-idea con la extensión-idea:

En la FF.:

"¿Podría decirse que el espacio no es otra cosa que la extensión misma de los cuerpos, la cual, concebida en abstracto, nos da la idea de eso que llamamos espacio puro...? (3, n. 54).

La idea del espacio... no es más que la idea de la extensión en abstracto (3, n. 78).

La fórmula dominante identifica la idea del espacio con la idea de "la extensión en general". Variantes, casi puramente verbales en la intención de B., de esta "extensión en general", son: "la extensión en abstracto"; "la extensión en toda su generalidad"; "la extensión abstracta o generalizada": "extensio generice sumpta" [20].

Una segunda fórmula identifica la idea de espacio, simplemente, con la idea de la extensión, sin ninguna determinación. "La idea del espacio es la idea de la extensión."

La tercera fórmula llama idea del espacio a la idea de la "extensión *en sí misma, sin mezcla de sensación*", o, a la "extensión, *considerada con*

La idea del espacio es la idea de la extensión. Las diferentes partes concebidas en el espacio son las ideas de extensiones particulares, en las que no hemos prescindido de sus límites. La idea del espacio infinito es la idea de la extensión en toda su generalidad, y, por tanto, prescindiendo del límite (3, n. 82).

Haciendo consistir la idea del espacio en la de extensión abstracta o generalizada... [La idea del espacio es] la idea abstracta [de la extensión] (3, n. 103).

El objeto de la idea del espacio es la misma extensión de los cuerpos; o mejor esta extensión es el fundamento de donde sacamos la idea general del espacio, y ella a su vez queda también comprendida en la idea general (3, n. 106).

La verdadera idea [del espacio]... es la que tiene el espíritu, cuando concibe la extensión en sí misma sin ninguna mezcla de sensación, y que es como la semilla de la ciencia geométrica (3, n. 114).

El considerar el espacio como una simple condición de la sensibilidad es confundir los dos aspectos bajo los cuales se debe considerar la extensión: como base de las sensaciones y como idea (3, n. 117).

La idea de espacio, íntimamente ligada con la de extensión... (3, n. 131).

El espacio, tal como le concebimos, es una verdadera extensión; y según llevo manifestado es la idea de la extensión en toda su generalidad (3, n. 172).

El espacio puro no es más que una simple abstracción de nuestro entendimiento (3, n. 188).

... la intuición del espacio, ni en cuanto es base de la representación sensible ni en cuanto es una idea geométrica... (3, n. 196).

Como la imaginación es una especie de continuación de la sensibilidad, o sea un sentido interno, y la base de las sensaciones es la extensión, no nos es posible ejercitar este sentido externo sin que se nos ofrezca el espacio, que, como hemos visto, no es más que la idea de extensión en general (3, n. 198).

En la definición de triángulo entran cuatro ideas: espacio, cerrado, tres, líneas (4, n. 40).

Los fenómenos son hechos aislados, contingentes, incapaces de servir para objeto de ciencia, si no se los somete a las ideas generales de espacio, número y tiempo (7, número 160)."

En la FE.:

"Esta [la extensión] considerada con abstracción de todas las propiedades especiales, con que se nos ofrecen los cuerpos y tomada en sus tres dimensiones..., constituye la idea de espacio (*Ideología*, n. 15).

Su idea [la del espacio] es la idea de la extensión en general (Quid ergo erit spatium?... in intellectu, extensionis idea generice sumptae) (*Ideología*, n. 20).

En la idea del espacio, o sea la extensión en general... La idea de extensión en abstracto [es decir, la idea de espacio] (In spatii idea, vel in extensione abstracta) (*Ideología*, n. 25).

[20] Es curioso advertir que los epítetos: "en general", "en abstracto", "generice", etc., no van aplicados a la "idea", sino a la "extensión". Sólo en alguna expresión indirecta se habla de "idea abstracta" de la extensión (v. gr., en FF., 3, n. 103).

abstracción de todas las propiedades especiales, con que se nos ofrece en los cuerpos y tomada en sus tres dimensiones" [21].

Una cuarta fórmula merece destacarse todavía. La que refiere el espacio-idea a la "extensión *de los cuerpos*" como a su *fundamento*. La extensión misma de los cuerpos no es, en todo rigor, el objeto directo y total de nuestro espacio-idea general, sino sólo el fundamento, de donde "sacamos" el espacio-idea, y un objeto indirecto y parcial del mismo, porque la extensión particular de los cuerpos "queda a su vez comprendida en la idea general del espacio". A este mismo pensamiento responde el decir que "las diferentes partes concebidas en el espacio son las ideas de extensiones particulares", es decir, limitadas.

Una vez—quizá sólo esa vez—alude B. de pasada a "la idea de espacio, íntimamente ligada con la de extensión". Parece que esta fórmula, hasta cierto punto vaga, está redactada sin pensar en identidad pura y simple, y, por lo mismo, en el ambiente de cualquiera de las cuatro fórmulas anteriores, menos en el de la segunda [22].

No es cómodo discutir, ni fijar, el sentido de estas fórmulas, al parecer divergentes, si no se tienen en cuenta simultáneamente las otras dos coordenadas de orientación, antes aludidas.

Según B., la idea del espacio se engendra en nuestro espíritu a partir de la intuición de un cuerpo concreto cualquiera—una naranja, el universo entero—, mediante una doble abstracción o despojo [23].

Si a un cuerpo—naranja, universo entero—se le supone despojado de sus cualidades sensibles y de la movilidad, pero no de su límite o figura, queda reducido a un ser extenso, a su extensión pura, todavía determinada, sencillamente a *una* extensión pura, particular. Se ha obtenido la porción de espacio—de la idea del espacio—en que está la naranja o el universo.

Si, en una segunda y última abstracción, se suprime, positivamente, todo límite o figura en esa extensión particular de la naranja o del universo, la extensión se dilata instantáneamente hasta el infinito y se ha pasado de *su* extensión a la extensión, de una extensión particular a la extensión en sí misma o en general. Porque toda extensión limitada, o figurada, por indefinidamente grande, que se la suponga, es necesariamente una extensión determinada, y no *la* extensión. La extensión, *con-*

---

[21] Creo que, realmente, esta segunda expresión se puede referir fundamentalmente a la anterior, aunque su último inciso parezca crear alguna dificultad.

[22] La idea del espacio, descrita como "idea geométrica", es decir, como idea, origen y base de la geometría, puede estar referida, tanto a la idea de extensión como a la idea de extensión en general.

[23] FF., 3, nn. 78-80.

cebida así como positivamente ilimitada, es la extensión en toda su generalidad y constituye el espacio-idea general o espacio infinito. La representación imaginativa, que acompaña a esta idea del espacio infinito, resulta siempre limitada y sólo indefinida. En rigor, progresivamente indefinida.

Es evidente, por todo el contexto, que B. quiere ver, en esta segunda abstracción, un proceso de universalización. Concretamente, la formación de "la idea general [universal] de extensión". Y entonces sorprende, profundamente, el que parece vincular, en último término y peculiarmente, el carácter individual de las extensiones particulares a su límite o figura. Por eso *la* extensión—tomada en el mismo sentido que el hombre o la humanidad—se identificaría necesariamente para B. con extensión positivamente ilimitada, o extensión infinita. Esto se hace muy extraño y revela una concepción demasiado intuitiva y materialista de *este* concepto universal [24]; pero es un hecho balmesiano, que—además—influye decisivamente en toda la teoría del espacio-extensión, y cuya génesis será fácil determinar.

La tercera coordenada de orientación—posiblemente de desorientación—hay que buscarla en lo que B. entiende por idea de una cosa, o al menos, por idea de la extensión.

Ordinariamente, supone B. que *toda* idea de extensión es universal. Lo individual va ligado, esencial y distintivamente, a la sensación. Y no es que B. pretenda negar, con esto, las ideas de extensiones "particulares". Ahí está la idea de un globo, la de un triángulo y todas las ideas geométricas particulares, contrapuestas a la idea geométrica fundamental de la extensión misma. Pero esas ideas particulares, por ejemplo, la de un cubo, son particulares sólo sobre la idea de extensión y en relación con la idea de extensión, ya que "no ofrecen sino la idea de extensión, limitada y combinada de diferentes maneras". En sí mismas, la idea del cubo y la del triángulo son universales, precisamente porque son ideas —no representaciones sensibles—y porque se forman—se perfilan, diríamos—sobre la idea [universal] de la extensión.

Lo que, por consiguiente, se quiere significar es que no tenemos idea privativa de la extensión de este cubo de madera ni de ningún otro ob-

---

24 Es evidente que la extensión infinita—sea puramente concebida, o sea realmente existente—es tan individual como la de cualquier cuerpo finito. La desorientación de B. se origina de confundir la exclusión positiva de límites con una mera precisión de los mismos, y, en última instancia, de equiparar las determinaciones o limitaciones del orden inteligible con las determinaciones o límites cuantitativos. Ahora bien, el concepto universal de extensión implica sólo precisión de límites cuantitativos, y su abstracción positiva se verifica en el orden inteligible.

jeto extenso, concreto y real. No existe idea de la extensión individual, y las extensiones concretas de los cuerpos se nos dan, sólo mediatamente, en las ideas o formas generales de la extensión, en cuanto se conjugan con una intuición sensible concreta [25]. B. piensa así ordinariamente, o—más exacto—sistemáticamente, cuando escribe consciente de su concepción de las ideas extensas, porque, a veces, parecería tal vez "olvidarse", por ejemplo, cuando se refiere a la extensión de la naranja en la génesis del espacio-idea.

Con estas coordenadas a la vista se puede ya precisar el sentido y alcance, más exactos, de la identificación entre espacio-idea y extensión-idea. Las diversas fórmulas de identidad, que parecían significativamente divergentes, manifiestan, de hecho, una convergencia evidente, muy definida. Porque, una vez comprobado que B. reconoce un solo tipo de ideas, o de percepción intelectual, relativo a la extensión, el de la idea universal—total o parcial—, ya no es ambiguo que la identidad entre espacio-idea y extensión-idea tiene que ser recíproca y adecuada, sin dejar lugar para una distinción conceptual y de razón—por ejemplo, como la cartesiana—entre cuerpo extenso o extensión corporal y espacio. Sencillamente, para distinguir entre cuerpo-idea y espacio-idea, llamando cuerpo-idea a la idea individual de la extensión de cada cuerpo.

Resulta también inequívoco que la abstracción generalizadora, a que se refiere la fórmula dominante, es abstracción, que se realiza *directamente* sobre las cualidades sensibles de la extensión corporal y sobre sus límites de tamaño y figura, no sobre su individuación como tal. Es inexacta la expresión de Schlüter-Hermkes, "... psychologisch ist er [der Raum] eine Abstraktion aus der Idee der Ausdehnung" [26].

La convergencia, definida así por las fórmulas, puede quedar expresada de esta manera.

El espacio-idea general se identifica con la idea de una extensión [¿dimensional? [27]], pura, inmóvil e infinita. La extensión, así concebida,

---

[25] Véase, por ejemplo, FF., 3, nn. 103, 112, 299 s., 266; 4, nn. 30, 35, 89 s., 100, 109, 111, 116, 123 s., 127 s. En la idea [general] de extensión entendemos cada uno de los cuerpos en cuanto cuerpo. En las ideas geométricas [generales] de extensiones particulares, por ejemplo, de un cubo, de un triángulo, o de una figura cualquiera, entendemos cada uno de los cuerpos en cuanto cuerpo de tal figura, etc. Quizá todo esto no se halla tan explícito en ningún texto, ni siquiera en los citados; pero es una conclusión segura, que se impone después de una confrontación meditada de toda la exposición balmesiana.

[26] *O. c.*, pág. 262.

[27] En rigor se puede, y aun se debe, prescindir aquí de la naturaleza íntima de la extensión en sí misma, ya que la identificación pretendida se refiere directamente a las ideas y no a sus objetos. Con todo, esta alusión, acotada e interrogante, se justifica, porque, de hecho, en el momento cuando B. elabora esta identidad, concibe todavía la extensión dimensionalmente, y porque, en una de las fórmulas de identidad—de las

es, de hecho, una extensión concreta e individual, y su idea la idea individual de una extensión concreta y determinada, pero B. la piensa y la presenta y la trata como si fuese la "idea general [universal] de la extensión". Simplemente, como si fuese *la* extensión. Puede escribir, y escribe literalmente, "la idea general del espacio", como escribe "la idea general de la extensión".

Los espacios-idea particulares se identifican con las ideas de extensiones particulares, y, al igual que ellas, se hallan contenidas en el espacio-idea general, como un centímetro cuadrado de superficie en un metro cuadrado, no como, por ejemplo, los diversos individuos humanos, o sus respectivas ideas, en la idea de hombre. Pero hay que tener en cuenta la misma observación anterior. Las extensiones particulares así concebidas, son, de hecho, extensiones concretas e individuales, partes integrantes de ese todo, que es la extensión infinita, y sus ideas son ideas individuales, que se refieren a la idea del todo por integración, no por afirmación idéntica. Sin embargo, B. parece concebirlas y tratarlas, cual si fuesen ideas universales, que se refieren a la idea universal de extensión, como partes lógicas de un todo lógico, por ejemplo, como los individuos humanos se refieren al hombre, o más exacto, como las ideas específicas a su idea genérica.

El espacio-idea no es, por consiguiente, la idea, concreta e individual, de la extensión de todos los cuerpos existentes. Esta extensión es sólo el fundamento del espacio-idea y queda comprendida y representada en él como una parte homogénea en el todo integral.

La existencia, en nosotros, del espacio-idea general no implica, por sí misma, la existencia trascendental de su objeto, es decir, de una extensión infinita o de un mundo corporal infinitamente grande. Eso supondría un paso discontinuo—ilegítimo—del orden ideal al orden existencial. Con todo, puede, sí, decirse que el espacio-idea existe parcialmente realizado, no en sí mismo inmediatamente y como tal, sino en la extensión pura de todo cuerpo realmente existente, que—a nuestra manera psicológica directa de concebir—lo "ocupa".

Resumiendo todo lo expuesto, puede concluirse que la teoría balmesiana del espacio-extensión se formula en esta doble identidad fundamental.

últimas cronológicamente (FE.: *Ideología*, n. 15)—, reaparece todavía una mención expresa de las dimensiones. Naturalmente que, en esta fórmula, las dimensiones pueden tener ya, para B., una interpretación más bien trascendental que fenoménica.

Identidad de la realidad existente del espacio con la realidad existente de la extensión corporal. Identidad, pura y simple, del espacio en nosotros con la extensión en nosotros, en particular y sobre todo, del espacio-idea con la idea [universal o general] de la extensión.

"Con la primera se salva la realidad del espacio; con la segunda se explica por qué lo concebimos eterno, infinito, indestructible...: eterno, porque la idea de extensión la concebimos prescindiendo del tiempo; infinito, porque hacemos abstracción de todo límite; indestructible, porque no podemos despojarnos de la intuición que sirve de base a las representaciones de la sensibilidad" [28].

El "espacio puro", concebido como realidad contrapuesta a los cuerpos, corresponde a la segunda identidad, y en ese sentido se dice que "no es más que una simple abstracción de nuestro entendimiento, y que en sí mismo no tiene ninguna realidad: es nada".

2

Derivaciones balmesianas del espacio-extensión.

Las consecuencias de esta doble identidad surgen—extrañas, a veces, e inquietantes para el mismo B.—a impulso de su dinamismo lógico, exuberante siempre y rara vez excesivamente confiado. Su presentación seguida aquí es un complemento inevitable. Quizá se pueden acomodar todas ellas, sin mucha violencia y con suficiente aproximación, en tres grupos. El grupo estático-geométrico, el grupo cinético y el grupo absoluto.

Las consecuencias del grupo estático-geométrico describen la estructura del universo de los cuerpos [29]. Es principal, y matriz del grupo, la que dice: "Donde no hay [existe] cuerpo, no hay [existe] espacio" [30]. Así tiene que ser, necesariamente, supuesta la primera identidad. Sobre todo, si la consecuencia se traduce por: sin cuerpos, no hay [existe] espacio.

Por eso el vacío interno—que sea real y absoluto, y no sólo aparente y sensible—no puede darse sin contradicción, pues implicaría la exis-

---

[28] FE.: *Ideología*, n. 20.
[29] FF., 3, nn. 54, 82 §§ 6.º-10.º, 84, 87 s., 96-102; FE.: *Ideología*, n. 21.
[30] FF., 3, nn. 82, 96.

tencia de un espacio, donde no existe cuerpo, o de otra manera, porque "encierra... una dimensión nada, una realidad negativa, un ser y no ser a un mismo tiempo".

Por esta misma razón, la distancia entre dos cuerpos tiene que consistir, idénticamente, en un cuerpo extenso interpuesto. Si éste falta, la distancia cesa con necesidad absoluta, y los dos cuerpos se han de hallar situados en contacto de indistancia. Es absurdo suponer que, si existiesen dos cuerpos solos en el universo, distarían entre sí [31].

No es posible, entonces, que en la superficie-límite del universo haya ángulos entrantes ni prominencias, pues su existencia implicaría la de distancias—rectilíneas—entre puntos, que no están separados por un cuerpo extenso. Esto demuestra, *a priori*, que el mundo corporal no puede estar terminado por una superficie cualquiera—por ejemplo, irregular—, sino sólo por una superficie geométrica perfecta.

---

[31] ¿Es exacto que esta interpretación del vacío y de la distancia deriven rigurosamente de la concepción del espacio, y más en concreto, de la primera identidad, o de que donde no hay cuerpo no hay espacio? B. parece entenderlo así. Sin embargo, se puede afirmar que, en el fondo, no es verdad. Existe, de hecho, en B. una concepción de la distancia, independiente de la del espacio. Queda expuesta más arriba, y dice que la distancia es extensión, y, por tanto, que la distancia real es síntoma de extensión *real* por identidad. Esta concepción es la que está interesada eficazmente en estas consecuencias, aun en la del vacío. Efectivamente, B. no sabe que el vacío interno implicaría la existencia real de un espacio donde no existe cuerpo, sino porque al vacío se lo supone con distancias reales, las cuales denuncian extensión, realmente existente, inmanente a ellas mismas, y, consiguientemente, al supuesto vacío.

A propósito de la pluralidad de mundos independientes y del concepto de distancia, ha escrito recientemente M. García Miralles: *La opinión Balmes-Descartes sobre un viejo problema cosmológico*. "Revista de Filosofía", 5 (1946), 153-160. Afirma de nuevo, con la antigua concepción nominalista, que el contacto de dos cuerpos es algo tan positivo, y aun más, que la distancia. Esto probaría el error de la teoría balmesiano-cartesiana sobre la imposibilidad metafísica de una pluralidad independiente de mundos... Su demostración, con todo, de ese carácter positivo del contacto no resulta tan persuasiva, porque se apoya demasiado en el carácter filológicamente positivo del término mismo "coniunctio", y sobre todo, porque no se ciñe a justificar el carácter positivo, precisamente de la unión de contacto *extensional*. Pero no es ocasión de insistir en esta crítica del sentido positivo o negativo del contacto.

Desde el punto de vista exegético, que nos interesa, sí se debe anotar que, tal vez, no niega B. el carácter positivo real del contacto. Pero, sobre todo, se debe advertir que no se ve—como ve García Miralles (págs. 159 s.)—que B. derive, de hecho, a negar la pluralidad posible de mundos independientes, por su "concepto de una extensión o espacio infinito o imaginario". Esta relación genética, tal como se insinúa al menos, no ha dejado en la mente de B. ninguna huella sensible de su existencia, y ni siquiera puede decirse que sería eficaz. Entre otras razones, porque esa extensión infinita, sin límites y única, es, para B., puramente ideal, y por eso compatible—contra Descartes—con una extensión real, finita y limitada. E igualmente lo sería con una pluralidad real cualquiera de cuerpos o de mundos finitos y separados. Se podría pensar, si acaso, en una relación genética mediata, de manera que su concepción del espacio-extensión le hubiese llevado a su concepto de distancia, y éste, finalmente, a negar la posibilidad de dos mundos separados. Pero ya hemos indicado que el concepto de distancia, utilizado por B., difícilmente deriva de su teoría espacial. En Descartes sí es consecuencia lógica de su teoría espacial según hemos de ver más adelante.

La estructura cardinal, atribuída al universo en la orientación de los puntos fijos del espacio, es una pura ilusión, por no existir, como tal y distinto de los cuerpos, ese sistema de referencia absoluto—fijo e inmóvil—, llamado espacio [de Newton]. Ilusión es, también, el pensar que todo cuerpo y el universo necesitan para existir un lugar, o una capacidad distinta de ellos, que los reciba. Los cuerpos extensos existen en sí mismos.

Antes de pasar a la descripción del grupo cinético es preciso consignar una observación analítica, breve, sobre la primera consecuencia del grupo anterior. Está justificada, y aun exigida, por su interés especial en orden a la comparación Balmes-Descartes.

No es casual que B. prefiera constantemente, para esta consecuencia, una expresión negativa ["donde no hay cuerpo no hay espacio"], más bien que una positiva [donde hay cuerpo hay espacio]. Pero es menos casual todavía que B. no haya dicho nunca, inversamente, donde hay espacio hay cuerpo, y donde no hay espacio no hay cuerpo. B. sabe pasar del cuerpo al espacio—es decir, de la existencia, o de la inexistencia, del cuerpo a la existencia, o inexistencia, del espacio—, pero recela el paso inverso, del espacio al cuerpo. Este recelo puede sorprender, a primera vista, después de la equivalencia simétrica que la doble identidad fundamental parece haber establecido entre espacio y extensión corporal. Sin embargo, la simetría era sólo aparente y parcial.

En realidad, Balmes deja subsistir una profunda disimetría existencial entre espacio y extensión. Para el espacio la falta un criterio directo de existencia. No dirá que "donde hay espacio hay cuerpo", porque no sabe directamente dónde hay o no hay espacio. No lo sabe, ni puede saberlo, porque la ausencia de un criterio de existencia va entrañada en su concepción personal del espacio-idea, como idea de *la* extensión. Es evidente que sólo de la idea de la extensión no se puede deducir la existencia de cuerpos extensos, como ni de la idea del hombre o de la humanidad se puede deducir la existencia de individuos humanos, porque eso supondría un paso ilegítimo del orden ideal al orden real de existencia.

La desorientación, consiguiente a esta falta de criterio existencial, se hace casi evidencia en las soluciones opuestas que da B. al vacío interno y al vacío externo cuando, lógicamente y en coherencia consigo mismo, debía llegar a una solución idéntica. Porque la convergencia de ambos casos, en el pensamiento de B. es más estricta de lo que tal vez pudiera creerse. Es indiferente, para la objetivación trascendental del espacio-idea, que éste sea interior al universo y, por lo mismo, realmente limitado, o que sea exterior y sin límites reales, porque B., cuando

rechaza el espacio-nada, ha negado que la realidad de los límites pueda justificar la realidad de la distancia y, en definitiva, la realidad del espacio limitado.

Por eso, si la existencia de nuestro espacio-idea infinito no permite, según B., afirmar la extensión infinita del universo real, tampoco la existencia del espacio-idea particular, correspondiente al vacío interno, puede permitir que se afirme la existencia de un cuerpo extenso real, que llene el supuesto vacío. O al revés, si el espacio-idea limitado se objetiva en una extensión real sin vacío, también el espacio-idea infinito se objetivaría en una extensión real infinita.

Balmes no parece darse cuenta de esta equivalencia, ni de que cuando niega el vacío interno se guía por una concepción rechazada y extraña a su propia concepción del espacio [32]. Sólo es consecuente en el caso del vacío externo. Realmente, B. no puede pasar de *su* espacio-idea infinito a la extensión infinita del mundo. Pero no acierta cuando supone que Descartes da ese paso ilegítimo, si afirma que el mundo es infinito. No; porque el espacio-idea cartesiano es distinto del balmesiano, es decir, porque la concepción formal del espacio es diversa en ambos. Más adelante se verá claramente que en la concepción de Descartes esta afirmación no implica paso del orden ideal al orden real de la existencia, sino sólo transición entre dos ideas diversas de un mismo existente.

El grupo cinético está integrado por dos consecuencias, una relativa al movimiento local, en general, y otra, que se aplica al momiviento local gravitatorio [33].

Puesto que el lugar, como realidad espacial contradistinta del cuerpo, es inexistente, el movimiento o cambio de lugar queda reducido en sí mismo a "cambiar los cuerpos de posición respectiva". "Considerado trascendentalmente, el movimiento es la alteración de las relaciones entre los objetos extensos."

Se llega a la misma conclusión si se parte del movimiento como cambio de distancia, ya que la distancia no es más que el cuerpo interpuesto y, consiguientemente, todo cambio de distancia será cambio de posición mutua entre los cuerpos distantes y el interpuesto.

---

[32] Es curioso notar que en este caso B. aplica de hecho la fórmula "donde hay espacio hay cuerpo", que él nunca formuló ni debía formular. Que en el vacío interno haya realmente—y no sólo se conciba—espacio, le consta por la realidad existencial de sus límites.

[33] FF., nn. 85 s., 89-95; FE.: *Ideología*, nn. 22-24.

Este relativismo del movimiento balmesiano implica, ciertamente, la necesidad de un sistema corporal de referencia mínimo—al menos un cuerpo—, distinto del móvil. La hipótesis del universo reducido a un cuerpo único significaría incapacidad esencial de movimiento. Y no es posible atribuir un sentido real al movimiento de conjunto del universo múltiple, que conocemos. Pero B. supone al mismo tiempo que existe una heterogeneidad real—aunque, tal vez, no siempre experimental—entre el sistema de referencia y el móvil. Cierto que uno y otro cambian de posición mutua, y en este sentido el movimiento se puede atribuir, matemáticamente, a cualquiera de los dos; pero la iniciativa real del cambio en cada instante le corresponde a uno determinado o, al menos, a cada uno de manera distinta y peculiar. Su relativismo, por consiguiente, no pretende ser indeterminación, extramentalmente objetiva, entre movimiento y reposo.

La segunda consecuencia de este grupo es una de las sorpresas del genio de B. La gravitación universal tiene un fundamento, no dinámico, sino metafísico-geométrico y es demostrable *a priori*. Es verdad. Si donde no hay cuerpo interpuesto cesa sin más la distancia, los cuerpos no pueden existir mutuamente separados y tienden necesariamente al contacto y a la aproximación. Por consiguiente, la gravitación, en cuanto significa sólo la tendencia misma de los cuerpos a aproximarse, es un efecto, metafísicamente necesario, de la actual estructura relacional de los cuerpos, sencillamente de la actual extensión y tiene carácter geométrico.

Sin embargo, comprende B. que las determinaciones ulteriores de esa tendencia fundamental—las "leyes" de la gravitación—ya no son esenciales a esa estructura, ni demostrables *a priori*. En sí mismas son contingentes y libremente impuestas aun supuesta la necesidad metafísica de la tendencia misma fundamental, en la que de alguna manera radican [34]. Por eso, después de admitida la aproximación, como una necesidad intrínseca de los cuerpos, todavía "es necesario buscar fuera de la materia una causa superior que imprima [provocando determinadas condiciones iniciales], regularice y conserve el movimiento" [35].

Precisando un poco más, se advierte que la gravitación balmesiana entraña una doble contingencia o posibilidad de inexistencia normal y ordinaria. En primer lugar, esa contingencia, aludida ya explícitamente,

[34] "Y, por tanto—dice B.—, los fenómenos de la naturaleza [los procesos gravitatorios experimentados], aunque radicados en cierto modo en una necesidad, supuesta la existencia y posición de los cuerpos, serían de suyo contingentes en lo relativo a la aplicación y desarrollo de esta misma necesidad" (FF., 3, n. 93).

[35] FF., 3, n. 95.

y que interesa las "leyes" de la gravitación. Y luego otra contingencia, sólo insinuada y más honda, que afecta la raíz misma de la gravitación. Basta recordar la teoría balmesiana de la extensión corporal en sí misma como un determinado sistema—inesencial y meramente establecido—de relaciones entre seres de naturaleza incógnita para comprender que la necesidad metafísica de la gravitación, pensada por B., es sólo hipotética. La gravitación mutua de los cuerpos es esencial a la estructura actual de la extensión, pero esta estructura no es esencial ni metafísicamente necesaria.

A base de una cualquiera de estas dos contingencias prevé B. una posibilidad curiosa. Estos mismos cuerpos—u otros integrados de estos mismos elementos—podrían ser experimentados con continuidad normal y no sólo por excepción, diversamente de lo que son experimentados ahora. Es decir, que tendrían una "física" y una fenomenología distintas de la presente. Entonces, al cambiar los actuales datos experimentales, la teoría newtoniana de la gravitación se convertiría de "cuerpo de ciencia física en un cuerpo de geometría pura" [36].

El grupo absoluto desarrolla un tipo de consecuencias en consonancia precisamente con estas últimas reflexiones [37].

La teoría del espacio, conjugada con la teoría de la extensión, lleva nuestro pensamiento a concebir, determinadamente, ciertas posibilidades inexperimentadas y, a primera vista, inexperimentables. Efectivamente, las diversas relaciones de los cuerpos a su lugar en el espacio parecen sujetar los cuerpos mismos a un esquema ontológico esencial, absolutamente rígido e indefectible. Cada cuerpo ocupa un lugar del espacio y no más. Dos cuerpos no pueden ocupar el mismo lugar. La relación de las magnitudes [tamaños] de varios cuerpos determina la relación de los lugares mayores o menores que ocupan...

Sin embargo, una sencilla reflexión orienta el pensamiento balmesiano hacia la fisura—el talón—de ese esquema. "La relación al lugar, considerando a éste como una porción del espacio puro, no significa ni es nada, puesto que el espacio en sí mismo no tiene ninguna realidad, y la relación es nula cuando falta el término a que se ordena... Luego todas las relaciones de los cuerpos a los lugares [por absolutas y esenciales que parezcan] no pueden ser otra cosa que las relaciones de los cuerpos entre sí." Ahora bien; estas relaciones extensionales de los cuer-

[36] FF., 3, n. 206.
[37] FF., 3, nn. 186-209, 245-261.

pos entre sí son variables y no "absolutamente necesarias, de manera que su alteración envuelva contradicción". Lo mismo sucederá con el esquema de relaciones locales.

También se piensa que todo ser ha de estar "situado", como si la situación, o el estar en un lugar, fuese una condición necesaria y universal de existencia. Es falso. Puesto que la relación al lugar es, en realidad, sólo relación a los cuerpos, y "la situación de los cuerpos, en general, es el conjunto de sus relaciones..., si suponemos un ser que no tenga ninguna relación con los cuerpos, no es necesario que esté en ningún lugar".

Finalmente, una consecuencia, que afirma el sentido, en definitiva sólo condicional, de "todas las ciencias naturales o físicas, que se reducen a cálculo de extensión y movimiento". Porque, "si la ocupación de un lugar, si la relación de los lugares, no son cosas esenciales a los cuerpos, resulta que las distancias y, por consiguiente, los movimientos son hechos condicionales".

Este carácter hipotético, inmanente a los datos experimentales y, por derivación, a la ciencia natural misma, le conduce a B. a elaborar una interpretación de las ciencias naturales, que podríamos llamar sintética *quasi a priori*, o hilomórfica y, mejor tal vez, simplemente formalista. Las ciencias naturales constan de dos partes, una física [experimental] y otra geométrica. A la primera se debe el sentido físico de la ciencia; a la segunda, su carácter científico, es decir, definitivo y necesario. Si se alterasen las relaciones actuales de los cuerpos, los datos—el contenido—serían diferentes y resultaría una ciencia física nueva; pero la forma matemática permanecería idéntica. "El cálculo será el mismo, sólo que a nuevos datos corresponderán nuevos resultados."

Por otra parte, la verdad geométrica se verifica en la realidad cuando y según existen en la realidad las condiciones geométricas. Y es que las ciencias ideales, como la geometría, se refieren a un enlace de consecuencias con principios en el orden posible, no a los hechos mismos. Si el enlace se salva, la ciencia se salva. Por eso la variabilidad, que implica el suponer posibles otros sistemas de relaciones entre los cuerpos, no destruye ni las ciencias naturales ni menos aún la geometría. Las ciencias naturales se salvan, primero, en la relativa necesidad—hipotética y establecida—de su contenido físico, y luego, sobre todo, en la estructura absoluta e invariable de su forma matemática.

SEGUNDA PARTE

Balmes, por genial que pueda parecer en su precocidad exuberante y paradójicamente madura, no es un desenraizado ni una espontaneidad sin genealogía. Al revés—y ya concretamente en el problema del espacio-extensión—, su pensamiento se nutre, selectivo y profundo, en todos los estratos que la reflexión filosófica sucesiva ha ido acumulando en sedimento polimorfo, y *sabe* de alguna manera a todas las teorías antiguas y contemporáneas, sin *ser* ninguna de ellas. De B. no se puede decir lo que —con más optimismo que verdad—creía Descartes de sí mismo: que todas las ideas nacían en él y de él, sin libros, y que habría escrito lo mismo aunque no hubiese estudiado.

El temperamento intelectual de B. es de una vitalidad tan sensible al estímulo que las teorías no pasan por su espíritu. Se le adhieren y él las presta generoso su jugo hasta hacerlas convivir, de veras, con él y de él. Porque sucede realmente así, que todo—aun lo que rechaza—tiene en su pluma acento de vivencia.

Esta simpatía activa, tan vigorosa, del genio de B. hace especialmente difícil toda tarea de reconstruir la génesis de sus pensamientos. Con esa fusión, resulta comprometido el empeño de fijar los elementos de inspiración original, aislándolos de todo elemento aprendido. Con todo, la tarea no se antoja tan imposible, ni tan aventurada, si se concibe en un marco de razonable modestia y se aspira sólo a una reconstrucción aproximada, buscando más el esquema que la plenitud exhaustiva de los detalles.

Afortunadamente, la información filosófica de B. no es hoy—ni en general ni particularmente en el problema espacio-extensional—un secreto histórico insobornable.

Se ha podido decir con razón—aludiendo a la insignificancia decadente de los cursos académicos, que le tocó seguir, tanto en Vich como en Cervera—que B. no tuvo maestros, aunque, naturalmente, tuviera sus profesores. B. aprendió más bien, y aun tal vez exclusivamente, en sus lecturas apasionadas y profundamente meditadas[38]. Con los datos que han

---

[38] Casi se podía aplicar a la filosofía lo que respondió, cuando le preguntaron: "¿Usted ha estudiado las matemáticas?"—"No; las he aprendido." B. leía, desde sus primeros estudios, para saber más de lo que leía. La frase de Hobbes, "si yo hubiese leído tanto como ellos sería tan ignorante como ellos", le hizo saltar de la silla en un brinco de íntima resonancia, con aprobación. Por eso meditaba más que leía. Unas veces, a obscuras largo rato, como Malebranche; otras, envolviendo la cabeza en su manteo. (I. CASANOVAS: *Balmes*, t. 1, págs. 70, 81.)

quedado se puede rehacer, casi minuciosamente, el catálogo de esas lecturas, como guía para repasar su itinerario de contactos selectivos a través de las especulaciones ajenas.

Simplificando y agrupando un poco, es fácil referir la inspiración compleja de las lecturas balmesianas a unas cuantas tendencias fundamentales: aristotelismo escolástico-clásico; eclecticismo setecentista o "philosophia antiquo-nova", híbrida de escolasticismo y cientismo; racionalismo humanista; cientismo matemático-físico; sensismo empirista anglofrancés; idealismo alemán.

Descartes y Malebranche pertenecen al racionalismo humanista. El primer contacto original de B. con esta filosofía, en la que el problema expacio-extensional se hace tema favorito y fundamental, no fué muy amplio pero sí muy temprano—de adolescente—y sorprendentemente vivo.

En la biblioteca vicense no pudo leer más que las *Meditationes* y los *Principia* de Descartes, con las *Regulae ad directionem ingenii*, del mismo Descartes, que desde 1664 iban incluídas en la *Logique de Port-Royal*, presente también en la biblioteca de Vich. No había más en Vich [39]. De Malebranche no se encontraba ningún escrito original. Pero esto sólo bastó para que B. pudiese confesar de por entonces que "si bien tenía alguna afición a la filosofía [de Descartes], no estaba, sin embargo, tan fanatizado por el filósofo" [40].

La ocasión—muy buscada y sistemáticamente explotada—de leer con plenitud las obras originales de Descartes y Malebranche no se le presentó a B. hasta sus dos viajes a París, en 1842 y 1845. Consta que en estas dos ocasiones leyó mucho y con intensidad [41].

En 1845 compró además las *Oeuvres de Descartes* [42]. ¿De qué colección se trata? Se podría pensar con probabilidad en una de estas cua-

[39] I. Casanovas: *O. c.*, t. 1, pág. 192.

[40] *Obras Completas*, t. 10, pág. 19. En esa misma carta revela B. la lucha íntima que padeció cuando, para ser fiel a las últimas consecuencias de su grito decisivo, "*¡Abajo la autoridad científica!*", "forzaba a emigrar de su espíritu personas tan respetables como Platón, Aristóteles, Descartes, Malebranche, Leibniz y Condillac" (*ib.*, pág. 18).

[41] Es confesión propia, mientras responde, desde París mismo, a su secretario García de los Santos, que le preguntaba por la novela en proyecto. "No he dado una plumada en la novela. Muchas en los trabajos filosóficos" (I. Casanovas: *O. c.*, t. 3, página 190). Antes de salir de Madrid había dicho: "Las visitas no me dejan; voy a París a encerrarme en una habitación y a no ver a nadie."

[42] Este dato, tan interesante, se halla conservado y detallado en dos facturas—que se guardan—de la librería parisina Sagnier y Bray. Véase I. Casanovas: *O. c.*, t. 2, página 563; nota 37.

tro, todas ellas de París y entonces recientes. La mejor y más completa de V. COUSIN: *Oeuvres complètes de Descartes*, 11 vols. París, 1824-1826. La de A. GARNIER: *Oeuvres philosophiques de Descartes*, 4 vols. París, 1835. La de L. AIMÉ-MARTIN: *Oeuvres morales et philosophiques de Descartes*. París, 1839. La de J. SIMON. París, 1843. Una discusión más detallada—que omitimos—nos lleva a excluir con suficiente seguridad la edición de Cousin.

No existe ningún dato directo conocido que atestigüe la presencia de obras originales de Malebranche en la biblioteca privada de B. Con todo, es posible llegar a la conclusión de que poseía la *Recherche de la vérité* y tal vez las *Meditations métaphysiques et Correspondance avec Dortous de Mairan*, que acababa casi de publicar FEUILLET DE CONCHES, París, 1841. Es un detalle curioso y enteramente singular que en la FE [43] B. cita la *Recherche de la vérité* por su título francés, cuando siempre suele traducir los títulos de las obras mencionadas, sobre todo si no son latinas.

Por la manera precisa de citar y aun de trascribir no es aventurado el pensar que B. manejaba, en su propia mesa de trabajo, los *Fragments philosophiques*, de V. COUSIN, editados varias veces en París desde 1826, y su *Cours de philosophie morale professé à la faculté des lettres* de 1818 a 1820, 5 vols. París, 1840-1841 [44]. Aquí también podía encontrar B. textos originales de interés.

En el inventario de libros, legados por B. al morir, no se registra ninguna de estas obras de Descartes ni de Malebranche. Lo mismo sucede con las de otros autores de ortodoxia más o menos sospechosa, poseídos ciertamente por B.

Concretando ya la atención al aspecto genético, es evidente que la trascendencia filosófica que se concede a los problemas del espacio y de la extensión en el ambiente especulativo de la FF., no tiene su origen en la "philosofia antiquo-nova". El propio B. viene a descartar esa inspiración y señala la verdadera. Porque este sentido tiene aquella reflexión textual con que introduce el problema del espacio: "Cuando se ven algunos filósofos pasando ligeramente sobre las cuestiones relativas al espacio y lisonjeándose de explicarlas en dos palabras, bien se puede asegurar que o no han meditado mucho sobre la dificultad que ellas encierran

---

[43] FE.: *Historia de la Filosofía*, nn. 279-284.

[44] *Cartas a un escéptico*, carta 10 (*Obras Completas*, t. 10, págs. 189-198); FF., 1. Nota al c. 9; FE.: *Historia de la Filosofía*, n. 345.

o que, meditando, no la han comprendido. No procedieron así Descartes, Malebranche, Newton y Leibniz" [45].

Es conjetura fácil y segura—nada audaz—el pensar que los filósofos aludidos en la primera parte del texto trascrito son precisamente escolásticos eclécticos del dieciocho. De hecho, la alusión sería exacta, y bien podía B. estar pensando—citando, diríamos—en ese momento a dos autores de su estante: Amat y Guevara [46]. Al fin resulta curioso que tenga ese sentido negativo la única "cita" que B. hace de unos filósofos cuyo espíritu se supone debería haber continuado.

La última frase del texto anterior es una confesión implícita, pero nada ambigua, de las fuentes en que B. cree haber aprendido a valorar filosóficamente el problema del espacio. Conviene retenerla en toda su amplitud autobiográfica y no atribuir exclusivamente a influencia leibniziana todo el valor especulativo que B. concede al problema del espacio. Schlüter-Hermes podría inducir a que se piense inexactamente en esa restricción exclusiva [47].

Lo exacto sería, si acaso, que tenga origen, más peculiarmente leibniziano, la valoración filosófico-científica que B. hace del espacio—lo mismo que del tiempo y del número—. B. ve en estas tres ideas "los tres elementos de todas las ciencias naturales y exactas" y la razón científica de las ciencias naturales, cuyo contenido—reducido a hechos experimentales contingentes—carece por sí mismo de necesidad inmanente y, por lo tanto, de carácter científico propio.

La responsabilidad genética del racionalismo humanista en el pensamiento espacio-extensional de B. es clamorosa y confesada. Aunque no tanto ni, sobre todo, tan detalladamente confesada que excuse un análisis elemental, severo y difícil. Pero siempre es verdad, en contraste vivo con las huellas calladas y desdibujadas a veces, del escolasticismo o de la "philosophia antiquo-nova", que aquí la tarea es más de precisar esa responsabilidad que de verificarla.

En general, es fácil notar que la atención específica consagrada en B. al espacio y a la extensión, está condicionada por el relieve es-

---

[45] FF., 3, n. 43.

[46] GUEVARA, por ejemplo, introduce así las dos escasas páginas que dedica al espacio en la edición leída por B. "Ne abstrusis de spatio quaestionibus mentem iuventutis implicemus omittere placuit, quae in prima editione de spatio disseruimus [quare] brevioribus de spatio notionibus expositis, statim ad alia gradum faciemus" (O. c., t. 2. n. 289).

[47] "Mit Leibniz verbindet ihn... die naturwissenschaftliche Einstellung. Sein Hauptinteresse gehört den fur die Naturwissenschaften grundlegenden Ideen: Raum, Zeit, Zahl, Unendlichkeit. Die Einteilung in reale und ideale Wahrheiten, die der Einteilung in vérités de fait und vérités de raison entspricht ist bei Balmes ebenso unausgewert wie bei dem deutschen Philosophen" (O. c., pág. 273).

peculativo que prestan a estos dos conceptos el dualismo cartesiano pensamiento-extensión y el consiguiente geometrismo de la ciencia—que se hace mecánica—y de la filosofía—que se hace mecanicista—.

Todo el racionalismo humanista participa y contagia esta preocupación, incluso el de Leibniz, quien también fué mecanicista y aun siguió siéndolo en "la explicación de los fenómenos particulares", porque "a la naturaleza es preciso explicarla siempre metafísica y mecánicamente" [48].

Otro rasgo general, reproducido en B., es esa antítesis, más radical —ultraescolástica—, entre la trascendencia objetiva del sentir y la del entender, que se traduce en el intelectualismo cosmológico, conjugado necesariamente con un inmanentismo cosmológico más o menos amplio, como es, por ejemplo, el de las cualidades secundarias de los cuerpos [49].

Estudio más particular y, en lo posible, separado, merecen las influencias privativas de Descartes, Malebranche y Leibniz. Inicialmente—en todo el libro segundo de la FF. y en los quince primeros capítulos del tercero—el ambiente predominante de la exposición es, aproximadamente, cartesiano-malebranchiano. Luego, en todo el resto del libro, predomina una tendencia leibniziano-malebranchiana. Por ahora prescindimos del estudio de Leibniz.

1

Descartes [50] *y el pensamiento espacio-extensional de Balmes.*

Balmes comienza concibiendo la extensión en sí misma a la manera ingenua de Descartes, cuya vis crítica parece se le hubiese gastado entera, contra las otras propiedades del cuerpo [51]. Es la extensión de la

---

[48] Véase, por ejemplo, la *Carta 3 a Arnauld.* y el *Discours de Métaphysique,* nn. 10, 18.

[49] Recuérdese que B. reivindica, expresamente, para Descartes y Malebranche, el mérito de haber "marcado" más que los escolásticos "la línea divisoria [subjetiva] entre el entender y el imaginar" (FF., 4, n. 22), y de ahí, como derivación, la línea divisoria entre la trascendencia objetiva de ambos fenómenos internos, que resulta trascendencia formal para el entender, y meramente causal para el sentir. Por eso, la interpretación cosmológica del mundo por los sentidos, v. gr., la cualitativa, es inmanente, y sólo es enteramente trascendental la interpretación cosmológica intelectual.

[50] La referencia a los textos originales de Descartes irá hecha, primero, de una manera autónoma, indicando el título de la obra y las otras p ecisiones, que permita el origina ; luego—subsidiariamente—, indicando el tomo y página correspondientes en *Oeuvres de Descartes,* ed. Adam-Tannery. París, 1897-1910.

[51] Esta ingenuidad fundamental de Descartes, que interpreta la extensión continua en los cuerpos a la letra de la continuidad geométrica, subsiste, incorregida e idéntica, a través de toda la complicada gama de partículas multiformes—desafío al

intuición geométrica, clásica y vulgar, la extensión de la idea clara y distinta, que resulta siempre una sola y misma extensión, sea cualquiera el tipo psicológico—puramente intelectivo, imaginativo o sensitivo—de la idea clara y distinta en que se percibe.

A esta concepción corresponde tanto el primer sentido de la distinción balmesiana entre sensaciones inmanentes y representativas, como la primera interpretación de la multiplicidad y continuidad de la extensión en el libro segundo de la FF. Con esta misma mentalidad de fondo están desarrolladas: "La objetividad de la extensión", su "fecundidad científica", la teoría de la geometría realizada[52] y, en general, todo el primer planteamiento del problema de la realidad de la extensión o de la correspondencia entre lo real y lo ideal en la extensión[53]; la inseparabilidad de las ideas de cuerpo y extensión; la identidad espacio-extensión y sus consecuencias; el concepto de distancia y de vacío e incluso la primera exposición del carácter, más bien inteligible que sensible, de la extensión.

Este mismo carácter, primariamente inteligible, de la extensión, que tan entrañada repercusión tiene en toda su teoría, lo acepta B, inicialmente, de Descartes, y luego, más acentuado y matizado, de Malebranche. Es evidente que se trata de un rasgo cartesiano. Descartes pretende ya con suficiente claridad que la extensión corpórea se nos da propiamente sólo en percepción intelectual. Y no precisamente porque Descartes hable con tanta frecuencia de la "idea" de la extensión—que podría ser una expresión ineficaz, supuesta la amplitud con que interpreta

---

Dante—, con que hipotetiza una estructura ultrasensible de nuestro planeta. "Todas esas partículas son ingentamente continuas y divisibles. Aun la estructura total resulta, ingenua y literalmente, compacta a lo geométrico, y no, como en esa naturaleza "quam [Gassendi] Democritus et Epicurus effinxe unt"... "Etsi haud dubie dari possint in mundo [figurae seu substantiae tis geometrice terminatae] quae ea a Geometris considerantur, nego tamen ullas dari circa nos, nisi forte tam minutas ut nullo modo sensus nostros attingant" (*Quintae Responsiones*, 539, t. 7, pág. 381).

[52] En este momento y en este punto, B. es más ingenuo que Descartes, pues parece admitir—prescindiendo de la explicación concreta—la existencia por sí, en los cuerpos, de puntos, líneas y superficies. Muy posible que esto se deba a influjo escolástico. Descartes admite la realidad de esos elementos geométricos únicamente "ut termini sub quibus substantia continetur". (Véase *Quintae Responsiones*, 539, t. 7, pág. 381, y más ampliamente, en la *Regula* 14ª, t. 10, págs. 445-449.)

[53] Se alude a los cc. 4-6 del lib. 3, de la FF. Conviene tener en cuenta que el sentido de expresiones como éstas: "Sea lo que fuere de su naturaleza [de la extensión]..., si bien no hay dificultad en conceder que ignoramos la naturaleza íntima de la extensión..." (FF., 3, nn. 27 s.); no tienen aquí el sentido, que podrían tener, más adelante, en la segunda mitad del libro 3. Allí significarían que no conocemos la verdadera naturaleza de ese orden de seres, que es la realidad en sí misma. Aquí se refieren, por el contexto, a la cuestión cartesiana de si la extensión es la esencia del cuerpo, o sólo una propiedad. Se toma "extensión" por objeto extenso extramental.

este término—, sino sencillamente porque amén de estar latente en toda su concepción lo dice también de una manera categórica [54].

Es cierto, por otra parte, que Descartes habla al mismo tiempo de percepción imaginativa y aun tal vez sensitiva de la extensión, lo cual parece suponer en ella carácter rigurosamente sensible, en contraste difícil con la primera afirmación [55]. Así es, pero cabalmente ocurre la misma dificultad en B. y está complicada con el innatismo dinámico —cartesiano e igualmente balmesiano—de las ideas. Baste indicar—pues no es ocasión de ensayar una interpretación cartesiana detallada—que Descartes no ofrece tal vez una verdadera solución a esta dificultad.

Acaso se le pueda sorprender a Descartes un elemento de solución coherente cuando insinúa que el imaginar y el sentir incluyen en su concepto y, por lo mismo, presuponen siempre necesariamente alguna intelección, como el modo la cosa modificada [56]. Entonces diríamos que la extensión, sentida o imaginada, presupone ya la extensión entendida —que se convertiría de esta manera en condición o base necesaria de las sensaciones—, o quizá más exactamente que la imaginación y el sentido no perciben en rigor la extensión misma, sino cada uno de sus diversos modos individuales y sucesivos, v. gr., ésta su figura.

Malebranche solucionó la dificultad del maestro en su raíz negando el dualismo inicial, al no tener en cuenta más que la extensión inteligible o la idea de la extensión. Balmes intenta, primero, una solución media —que quizá sabe más a la de Malebranche que a la esbozada de Des-

---

[54] "Nam cum mihi nunc notum sit ipsamet corpora non proprie a sensibus, vel ab imaginandi facultate, sed a solo intellectu percipi, nec ex eo percipi quod tangantur aut videantur, sed tantum ex eo quod intelliqantur..." (*Meditatio secunda*, t. 7, pág. 34; véanse también *Meditatio sexta*, *Responsiones secundae* y *Obiectiones tertiae*, t. 7, páginas 72, 80, 132, 178).

[55] "Soleo vero alia imaginari, praeter illam naturam corporum, quae est purae Matheseos obiectum [sc. extensionem]" (*Meditatio sexta*, t. 7, pág. 74). "Nempe, cum triangulum imaginor, non tantum intelligo ipsum esse figuram tribus lineis comprehensam, sed simul etiam istas tres lineas tanquam presentes acie mentis intueor, et hoc est quod imaginari appello" (*ib.*, t. 7, pág. 72). "Ac quamvis figurae geometricae sint omnino corporeae, non tamen idcirco ideae illae, per quas intelliguntur, quando sub imaginationem non cadunt [por ejemplo, la del quiliógono], corporeae sunt putandae" (*Quintae responsiones*, 544, t. 7, pág. 384). En la *Regula* 14ª habla de tres ideas de la extensión, dos corporales e imaginables, y otra tercera puramente intelectual. (*Regulae*, t. 10, págs. 442-446.)

[56] "Praeterea invenio in me... facultates imaginandi et sentiendi, sine quibus totum me possum clare et distincte intelligere, sed non vice versa illas sine me, hoc est sine substantia intelligenti cui insint: intellectionem enim nonnullam in suo fonnali conceptu includunt, unde percipio illas a me, ut modos a re distingui." Al contrario, la facultad, v. gr., de tener diversas figuras debe "inesse" en alguna substancia extensa, "nos autem intelligenti, quia nempe aliqua extensio, non autem ulla plane intellectio, in [eius] claro et distincto conceptu continetur" (*Meditatio sexta*, t. 7, págs. 78 s.).

cartes [57]—con su fórmula mixta de la extensión como idea y como base de las sensaciones. Al fin la resuelve francamente con la doble extensión, la extensión-ser o extensión-idea y la extensión-fenómeno.

En conexión con este punto se debe consignar que B. depende de Descartes en su manera concreta de expresar y desarrollar la distinción esencial entre el entender y el imaginar y más particularmente entre las ideas geométricas y las representacions geométricas sensibles [58]. Ambos la valoran sobre los mismos ejemplos del triángulo y del quiliógono o del miriógono, y ambos suponen que el innatismo y el universalismo son esenciales a la idea.

Balmes se va situando, progresivamente, frente a la tesis cartesiana, que hace de la extensión un atributo esencial [el "atributo"] del cuerpo y, sin embargo, la huella de esta concepción de Descartes es decisiva en el pensamiento balmesiano.

Efectivamente perdura en él, no como "identidad"—B. rechaza este término con cierta insistencia preocupada—, sino como "inseparabilidad" de las dos ideas de cuerpo y extensión [59], hasta el punto de que el "mundo exterior o no existe o es extenso". Es decir, que B. trata de evitar la identidad cartesiana, pero acepta simplemente el dilema-consecuencia de esa identidad. O extensión real, como la percibida, o el idealismo

---

[57] Realmente puede suceder así, aunque también la misma de Malebranche se inspire en la de Descartes. Ya se dijo que, en la primera interpretación de esa fórmula, B. parece excluir una representación imaginativa o sensitiva de la extensión, y pensar sólo en una *función* sensitiva de la idea misma de extensión, por tanto, en sentido malebranchiano. Mientras Descartes admitiría una verdadera representación sensible de la extensión, aunque apoyada en su idea pura.

[58] *Meditatio sexta* y *Quintae Responsiones*, 544, t. 7, págs. 72, 384.

[59] A veces resulta penoso, por no decir imposible, el verificar, si la inseparabilidad de B. significa, de hecho, algo distinto de la identidad de Descartes, y viceversa, si Descartes pretende expresar con su identidad algo diverso, de lo que B. señala con su inseparabilidad. Compárense, por ejemplo, estos dos textos:

Descartes: "Quantitas a substantia extensa in re non differt sed tantum ex parte nostri conceptus... Et quamvis nonnulli aliud dicant, non puto tamen ipsos aliud ea de re percipere; sed cum substantiam ab extensione aut quantitate distinguunt, vel nihil per nomen substantiae inelligunt, vel confusam tantum substantiae incorporeae ideam habent, quam falso tribuunt corporeae, huiusque substantiae corporeae veram ideam extensioni relinquunt, quam tamen accidens vocant, atque ita plane aliud efferunt nobis verbis, quam mente comprehenduntur" (*Principia*, Pars 2.ª, n. 9, t. 8, pág. 45).

Balmes: "¿De dónde nace la inseparabilidad de las ideas extensión y cuerpo? Nace de que la idea que tenemos de cuerpo es una idea confusa, pues la concebimos como una substancia que está en ciertas relaciones con nosotros, y nos causa las impresiones que llamamos sensaciones. Y como según hemos demostrado más arriba, la base de las sensaciones es la extensión, éste es el único conducto por el cual nosotros nos ponemos en relación con el cuerpo. Cuando esta base nos falta, porque prescindimos de ella, no nos queda del cuerpo más que una idea general de ser, o de substancia, sin nada que le caracterice y le distinga de lo demás. Todo esto lo hallamos en el orden de nuestras ideas; pero no podemos inferir que en los cuerpos mismos no haya en realidad nada más que extensión" (FF., 3, n. 56).

cosmológico de Berkeley, porque el idealismo en la extensión implicaría el idealismo de los mismos cuerpos [60].

Por eso B., que no tiene dificultad en admitir el idealismo—cierto idealismo—de las cualidades secundarias, muestra paradójicamente esa preocupación tan tenaz por salvar el realismo representativo de la extensión en nosotros. La distinción entre sensaciones inmanentes y representativas, el negar carácter sensible a la extensión, el empeño por mantener y explicar una disparidad—contra los leibnizianos y contra Eximeno—entre el fenomenismo de las cualidades secundarias y el de la extensión y, finalmente, la doble extensión—una, que satisface a las razones idealísticas, y otra a las realísticas—, se inspiran en esa misma preocupación. Por eso también B. es menos fenomenologista que Leibniz en la explicación de la extensión.

Su concepto de la distancia, lo mismo que el de la imposibilidad absoluta del vacío, como inferencia al parecer metafísicamente inevitable del primer concepto, B. tuvo ocasión de verlo en los CONIMBRICENSES [61] y en TOLEDO [62], que lo mencionan literalmente, antes que en Descartes, quien, por cierto, pudo, a su vez, haberlo aprendido y aun es muy probable que lo aprendiese en esa misma fuente escolástica [63].

---

60 Esto es claro en B. "Yo por mi parte tanta dificultad encuentro en concebir el mundo sin extensión como sin existencia: cuando creyese que su extensión es una pura ilusión, creería sin trabajo que tampoco es más que ilusión su existencia misma" (FF., 3, n. 27).

61 "Qui negant spatium extra coelum, nec putant intelligibilem esse distantiam ullam, aut intervallum capax corporis absque corpore, affirmant—quod huiusce opinionis consectarium est—vacuum nec divina virtute, saltem intra coeli complexum dari posse" (*In octo Libros Physicorum Aristotelis*. 2ª pars, lib. 4, c. 9, q. 2, art. 1).

62 *In octo Libros Aristotelis de phys. auscul.*, lib. 4, c. 9, q. 10. Secunda responsio

63 No hay por qué atenerse a la constante pretensión, padecida por Descartes, de creerse único responsable del origen de sus ideas. Leibniz se irritaba, con razón, contra esa "arrogancia" cartesiana.

Hoy está ya fuera de discusión la influencia escolástica sobre Descartes. Resume bien J. MARECHAL, cuando dice:

"La dépendance de Descartes par rapport aux *Scolastiques* est maintenant reconnue, parfois même exagérée (Voir Hamelin, Espinas, Gilson, Sirven, Koyré, Gouhier). Elle se traduit moins par des emprunts formels et voulus, que par l'influence indirecte, constamment perceptible, de l'enseignement reçu à La Flèche et sans doute aussi de lectures subséquentes. Descartes met une certaine coquetterie à ne se réclamer d'aucune autorité antérieure; il évite toute citation [con todo, cita una vez *detalladamente* a Suárez, cfr. *Quartae Respon.*, 329, t. 7, pág. 235]. Nul doute, pourtant, qu'il n'ait lu les auteurs scolastiques, longtemps même après la fin de ses études. Par exemple: il emporte dans ses voyages la Somme de Saint Thomas et les "Disputationes Metaphysicae" de Suarez. Parfois, dans ses lettres, il trahit la connaissance d'auteurs que, par ailleurs, on pourrait croire ignorés de lui" (*Précis d'histoire de la Philosophie Moderne*. Lovaina, 1933, t. 1, pág. 62, n. 28 *a*).

Concretamente, en el punto particularísimo, que de momento nos interesa, es más histórica la dependencia directa de Descartes respecto de los CONIMBRICENSES y de TOLEDO, que no la de B. Por eso es preciso atenerse más bien a estos datos históricos. Descartes estudió filosofía escolástica con los jesuítas en su colegio de La Flèche

La relación entre los espacios, balmesiano y cartesiano, exige un análisis más delicado. Si hubiéramos de creer a Nys—y a otros muchos—, el espacio de B. sería un "calco" del de Descartes. Pero esta afirmación sólo puede valer como aproximación, exagerada e incompleta, hecha o vista con excesiva lejanía.

El propio B. ha podido contribuir a ella con la manera, un poco descuidada y sólo veladamente insinuada, de referir su teoría a la de Descartes. Realmente, la frase con que B. introduce su explicación positiva del espacio parece indicar que no sea—en su intención—sino la misma explicación de Descartes, expurgada de dos adherencias insolidarias: que el espacio real es infinito y que constituye la esencia de los cuerpos [64]. Y tampoco sería extraño—supuesta su manera ordinaria de escribir—que B. creyese, de hecho, estar desarrollando una teoría más cartesiana de lo que en rigor y verdad era.

Por otra parte, B. no ha dejado una descripción directa del espacio cartesiano suficientemente precisa como para permitir una comparación eficaz con la de su propio espacio [65]. Esa descripción habría hecho

---

(1609-1612). Es sabido que en aquellos colegios—y el de La Flèche no era una excepción—estaban por entonces en boga: FONSECA, TOLEDO, RUBIO, los CONIMBRICENSES... Es forzoso pensar que los alumnos, ya directamente, ya a través de sus profesores en clase, conocían las exposiciones de esos autores. Más particularmente aún, consta por confesión propia que, en 1640, interrumpido el contacto escolástico 'depuis 20 ans' [tal vez quiera decir 30], Descartes no había olvidado todavía esos nombres, que, por lo visto, debió oírlos con frecuencia familiar, aunque posiblemente no tuviese ya conciencia refleja de *todo* lo que habían dejado en su espíritu. El 30 de septiembre—del 1640—escribe a MERSENNE, desde Leyde, que quiere estar preparado ["en posture"] para las objeciones que los jesuítas puedan poner a sus *Meditaciones*. Tiene ganas de repasar su filosofía, y preferiría una obra compendiosa. Por eso quiere saber si desde sus tiempos de La Flèche han tenido algún autor nuevo. De entonces, "ie ne me souviens plus que des Conimbres, Toletus et Rubius" (*Oeuvres*, t. 3, pág. 185). Continuando el mismo asunto, en carta del 3 de diciembre, dice: "J'ay veu la Philosophie de Monsieur de Raconis [ABRA DE RACONIS, S. J., 1637], mais elle est bien moins propre a mon dessein que celle du Père Eustache [Eustachie de S. Paul —le Feuillant—, cartujo]; et pour les Conimbres je souhaiterois bien de bon coeur qu'ils eussent écrit aussi brièvement que l'autre [jesuite, es decir, que Raconis]" (*ib.*, t. 3, pág. 251).

64 FF., 3, n. 77.

65 El capítulo 8 del lib. 3 de la FF., con su título "Opinión de Descartes y de Leibnitz sobre el espacio", parece prometer esa descripción, pero desilusiona pronto, porque no la contiene tal. Ya el intento mismo de presentar, casi indistintamente, las opiniones de Descartes y de Leibniz es un desacierto de precisión. Los elementos que se atribuyen ahí a la tesis cartesiana son los siguientes: El espacio no es una realidad distinta de los cuerpos. El espacio no es otra cosa que la extensión misma de los cuerpos, la cual concebida en abstracto nos da la idea de eso que llamamos espacio puro. La diversidad de puntos y posiciones se reduce a modificaciones de la extensión. Consiguientemente, el vacío es imposible. Cuerpo, extensión y espacio son tres cosas enteramente idénticas. El universo tiene una extensión indefinida... Como se ve, falta el desarrollo del punto esencial, es decir, de cuál sea esa abstracción sobre la extensión que lleva al espacio puro.

posible saber hasta qué punto podía él creer que su teoría fuese cartesiana. Ahora bien, es forzoso y aún más justo buscar exclusivamente el resultado de una comparación objetiva [66].

En *Le Monde* utiliza Descartes los espacios imaginarios—"hors de ce Monde"—para describir la génesis de su mundo hipotético, coincidente al fin con el nuestro actual. Estos textos demuestran que Descartes posee ese mismo contenido objetivo de conciencia, común tal vez a todos los hombres, que se suele llamar espacio imaginario o simplemente el espacio. Porque se le ve *concebir* esa capacidad indefinida, de la que cada cuerpo ocupa, llena, y retiene una porción definida, ajustándose a ella exactamente en cada una de sus partes [67].

No importa si dice Descartes que los espacios imaginarios los han creado los filósofos. Con eso alude únicamente al detalle particular de suponerlos ocupados sólo en una porción limitada y vacíos en su mayor parte o, si se quiere, a la interpretación trascendental de ese contenido de conciencia. Pero el contenido mismo y el modo de referirlo—también en la conciencia—a cada cuerpo se manifiestan por esas expresiones idénticos al contenido y al modo ordinarios, pues no se debe olvidar que en esa hipótesis cartesiana hay que ver, de hecho, la tesis cartesiana del mundo y los propios conceptos cosmológicos de Descartes.

Nada extraño, por consiguiente, que desde este punto de vista coincidan también B. y Descartes. El hecho psicológico del espacio cartesiano define el hecho psicológico del espacio balmesiano como cualquier hecho psicológico individual puede definir su análogo en otro individuo. Esto es casi trivial y un punto común de partida a todas las especulaciones sobre el espacio; pero convendría que no se olvide.

Lo problemático empieza en la interpretación extramental—bruta—de ese contenido objetivo de conciencia y termina conjuntamente en su clasificación psicológica y en su interpretación gnoseológica—desde el punto de vista de la teoría del conocimiento—, o sea en determinar la manera intencional peculiar con que este contenido objetivo inmanente está referido a su realidad extramental. A este problema responde Descartes *ex profeso* en la segunda parte de *Principia*, y lo hace para refutar una objeción contra su tesis favorita de la naturaleza del cuerpo. Si el espacio—se le objeta—, a pesar de tener extensión, es "purum nihil"

---

66 Los textos más significativos de Descartes sobre el espacio están en *Principia* (Pars 2.ª, nn. 5-19), y en lo que fué su primera redacción—esbozada e inédita—*Le Monde* (c. 6). [*Oeuvres*, t. 8, págs. 42-52; t. 11, págs. 31-36; t. 6, pág. 42].

67 *Le Monde*, c. 6, t. 11, pág. 53, ll. 22-29; *ib.*, pág. 35, l. 28; *ib.*, pág. 36, l. 5.

mas bien que cuerpo, imposible que "vera corporis natura in sola extensione consistat".

La interpretación extramental que Descartes da al espacio es sencilla y, desde luego, antiidealista. El espacio tiene un objeto-realidad [su objeto-realidad] en la realidad misma de la extensión corporal, y no en cualquier otra realidad—ni negativa, como el "purum nihil" o de cualquier manera, ni positiva—, que sea absoluta o subsistente, y contradistinta e independiente de la realidad extensional de los cuerpos. Por consiguiente, el espacio de cada cuerpo y la extensión del mismo son dos contenidos objetivos de conciencia, pero un solo objeto-realidad, concebido de dos maneras [68].

En esta interpretación, B. coincide todavía con Descartes; pero la coincidencia no es, en rigor, característica, o, por lo menos, demasiado característica, porque en ella coinciden también—ya queda consignado—Aristóteles, Leibniz y la fórmula espacial del "ens rationis cum fundamento in re". Sin embargo se reconoce, con facilidad, el modo cartesiano de la expresión que da B. a esta interpretación, y aun como detalle de redacción se podrían relacionar el espacio-nada, con que B. inicia su exposición, y el espacio como "purum nihil", que da ocasión inicial a la exposición de Descartes.

Tampoco la clasificación psicológica del espacio es una singularidad cartesiana. Descartes hace del espacio una percepción intelectual, una verdadera idea. Kant no pensó de esa manera, pero otros muchos sí. Que el espacio de B. sea también una percepción intelectual [espacio-ideal] no acusa precisamente un rasgo de identidad cartesiana.

Quizá no se pueda decidir si, junto a este espacio-idea, que es el verdadero espacio, reconoce Descartes un espacio-imaginación. Esta perplejidad se religa con aquella anterior sobre la percepción, no intelectual, de la extensión. Pero ciertamente que, si lo admite, es atribuyéndole un contenido objetivo distinto del que atribuye al espacio-idea, con oposición, que no se daría entre su extensión-idea y su extensión-imaginación. En este aspecto, B. ya no es cartesiano, porque admite seguramente, junto al espacio-idea, un espacio-imaginación [69], y, sobre todo, porque la interpretación final que da a este espacio sensible, es la de espacio-fenó-

---

[68] "Non etiam in re differunt spatium sive locus internus et substantia corporea [extensio corporea] in eo contenta, sed tantum in modo, quo a nobis concipi solent. Re vera enim extensio in longum, latum et profundum, quae spatium constituit, eadem plane [etiam numerice] est cum illa, quae constituit corpus" (*Principia*, Pars 2.ª, n. 10, t. 8, pág. 45).

[69] FF., 3, n. 182, 5.º

meno, sentido. Interpretación que, en ningún caso, tendría el espacio-imaginación de Descartes.

Donde la teoría cartesiana del espacio alcanza carácter más auténticamente diferencial es en la interpretación gnoseológica que le presta.

Tanto el contenido objetivo de conciencia, correspondiente a la idea de cuerpo o de extensión corporal, como el correspondiente a la idea de su espacio, están referidos, según Descartes, al mismo objeto-realidad. Pero, con esta diferencia en el modo. El primero se refiere a su objeto-realidad, como una idea, estrictamente individual y determinada, se refiere a su objeto, como la idea de Pedro a este individuo. En cambio, el segundo se refiere a su objeto-realidad, como una idea individual, relativamente indeterminada, o, indeterminada dentro de ciertos límites, se refiere a su objeto, como la idea de *un* hombre, blanco y español, a *este* individuo blanco y español. Esa función restrictiva que "blanco y "español" operan sobre la mayor indeterminación de "un hombre", la atribuye Descartes, en este caso del espacio, al tamaño, a la figura y al situs.

Resulta, por consiguiente, que—para Descartes—el espacio-idea de un cuerpo no es más, en su contenido objetivo, que ese mismo cuerpo—o su extensión—concebidos indeterminadamente, sólo como una extensión de igual volumen, figura y situs, sin excluir ni incluir positivamente cualquiera de sus otras determinaciones, específicas e individuales [70].

Se comprende así por qué el espacio permanece idéntico, aun cuando los cuerpos que lo ocupan se sustituyan y cambien.

Queda también patente que el espacio-idea no puede ser la idea universal de la extensión. Por eso la idea del espacio no es genérica, como son genéricas las ideas universales, sino como la idea individual indeterminada dentro de un género determinado, o como un individuo indeterminado dentro de una clase determinada, p. e., como un triángulo isósceles cualquiera [71].

---

[70] "Sed in hoc differentia est [inter extensionem corporis et spatii] quod ipsam in corpore ut singularem consideremus, et putemus semper mutari cum mutatur corpus: in spatio vero unitatem tantum genericam ipsi tribuamus, adeo ut mutato corpore, quod etiam spatium implet, non tamen extensio spatii mutari censeatur, sed manere una et eadem, quandiu manet eiusdem magnitudinis ac figurae, servatque eumdem situm inter externa quaedam corpora per quae illud spatium determinamus... Sublato lapide ex spatio vel loco in quo est, putamus etiam eius extensionem esse sublatam, utpote quam ut singularem et ab ipso inseparabilem spectemus. Sed interim extensionem loci, in quo est lapis, remanere arbitramur [aunque se lo llene de agua, leña, o sencillamente se lo juzgue vacío], quia ibi consideratur extensio in genere, censeturque eadem esse lapidis, ligni, aquae..., vel etiam ipsius vacui, si quod detur, modo tantum sit eiusdem magnitudinis ac figurae, servetque eumdem situm inter corpora externa, quae spatium determinant"... (*Principia*, Pars 2.ª, nn. 10, 12, t. 8, págs. 45 s.).

[71] En este sentido entiende Descartes la "unitas generica", que atribuye a la extensión del espacio, o la "extensio ingenere", que se considera en el espacio, y en

No debe pasar inadvertido el relativismo casi latente, pero nada adjetivo, de esta interpretación cartesiana del espacio. Se acusa en la tercera y última de las notas, que restringen la indeterminación del espacio: el *situs*. Obsérvese que esta nota tiene un carácter enteramente peculiar frente a las otras dos. El situs representa, para la extensión del cuerpo, una determinación, perfectamente individual y unicitaria—las otras dos son genéricas—, de contenido puramente referencial y exterior a la entidad misma, que determina, mientras las otras dos tienen sentido absoluto, y significan una determinación interna.

Efectivamente, cada situs no es otra cosa que un vértice, o nodo, de esa red formal, complejísima, de relaciones inmanentes entre todas las porciones corporales que integran el universo. La circunstancia de que, el universo cartesiano, por ser perfectamente continuo y macizo en su totalidad, e ilimitado, resulte incompresible, indilatable, e indesplazable, o sea de una estructura formal inmutable, hace que también esa red formal inmanente de relaciones resulte única e inmutable, lo mismo que cada uno de sus nodos o situs [72].

Ahora ya es evidente que, para un cuerpo extenso cualquiera de volumen y figura determinados, el situs no significa más que su simple condición de residente material del nodo, prestando sujeto a la relación, o, sencillamente, "materializando" el esquema referencial formal.

Pero también se revela claramente que el situs, con su sentido pura-

---

este sentido—como lo indeterminado a lo determinado—las contrapone a la unidad singular de la extensión del cuerpo. Ese mismo sentido de indeterminación, más bien que de universalidad estricta, lo expresa Descartes a propósito del "locus externus", con la fórmula "superficies in communi" ["la superficie en général", que dice la redacción francesa], "quae eadem semper censetur cum retinet eamdem magnitudinem et figuram" (*Principia*, Pars, 2.ª, n. 15, t. 8, pág. 48). Los textos de la nota anterior subrayan esta contraposición, en la que Descartes hace consistir la diferencia conceptual entre espacio y extensión corpórea. Hay otro texto más enérgico, pero que se debe interpretar todavía en este mismo sentido. "Et quidem facile cognoscimus, eamdem esse extensionem, quae naturam corporis et naturam spatii constituit, nec magis haec duo a se mutuo differre, quam natura generis aut speciei differt a natura individui" (*Principia*, Pars, 2.ª, n. 11, t. 8, pág. 46). No sé que Descartes emplee nunca la fórmula "extensio *abstracta*" o "extensio *in abstracto*" para definir el espacio; pero seguramente que su sentido no sería el de una abstracción positiva, como la del concepto universal, sino el de la abstracción propia de lo indeterminado.

[72] Descartes insinúa, suficientemente, que este esquema referencial no es verdaderamente fijo sino como esquema formal, que nuestro pensamiento sorprende y abstrae en la estructura materialmente variable del universo, pues no cree que existan puntos o cuerpos verdaderamente inmóviles. "Sed si tandem cogitemus, nulla eiusmodi puncta vere immota in universo reperiri, ut probabile esse infra ostendetur, inde concludemus nullum esse permanentem ullius rei locum, nisi quatenus a cogitatione nostra determinatur" (*Principia*, Pars, 2.ª, n. 13, t. 8, pág. 47). La redacción francesa de este texto es quizá más explícita. "Nous conclurons qu'il n'y a point de lieu d'aucune chose au monde, qui soit ferme et arresté, sinon en tant que nous l'arrestons en notre pensée" (*Principes*, partie 2.ª, n. 13, t. 9, pág. 70).

mente referencial, viene a ser el elemento más característico—lo formal y categorial—del espacio cartesiano. La percepción de la extensión que se nos da en el cuerpo-idea, y la que se nos da en el espacio-idea, no difieren, principalmente, porque, en el primero, se nos da la extensión con una determinación perfecta, y en el segundo, con cierta indeterminación. En rigor formal difieren, más bien porque en el primero se nos da con su determinación intrínseca, es decir, en visión absoluta y aislada, mientras en el segundo se nos da con y por su determinación extrínseca referencial, es decir, en visión relativa y solidaria, que la integra al sistema de los demás cuerpos.

Y en todo caso—sea cual fuere la valoración refleja, que Descartes quisiera conceder a este elemento referencial, dentro de su definición del espacio-idea [73]—, lo cierto es que supone e insinúa la existencia de esa red o esquema formal de relaciones inmanentes al universo de los cuerpos, y que la concede categoría espacial. Leibniz no haría sino conservar, destacado, este elemento formal del espacio cartesiano y reducir a él sólo la idea esencial y categorial del espacio. El espacio cartesiano y el leibniziano serían en realidad más parecidos y aun más idénticos formalmente de lo que tal vez suele juzgarse [74].

Esto había que decir—el análisis era inevitable—de la interpretación gnoseológica que Descartes da al espacio, y que suele pasar por cartesiana, sin serlo de hecho, pues hay motivo histórico más que suficiente para pensar que Descartes la aprendió, casi adolescente, en

---

[73] Hay un texto que, sobre insinuar ya claramente que lo categorial o formal del espacio—y en ese sentido el espacio sin más—está sólo en las tres notas determinantes, deja también entrever, al mismo tiempo, que Descartes reconoce alguna oposición particular entre las dos primeras y la tercera. El *nombre* de "espacio" designaría, no exclusivamente, pero sí más expresamente, las dos primeras. El de "locus internus", al revés, la tercera. En el fondo se adivina cierta indecisión de Descartes. El texto se refiere, por todo el contexto, a la oposición nominal entre "spatium" y "locus internus". El título marginal del número 13 podría hacer creer que se refiere a la oposición entre "spatium" y "locus externus", y no es verdad. Con todo, desde nuestro punto de vista sería indiferente, pues también el "locus externus" queda definido por las mismas tres notas, sólo que con un sujeto diferente, es decir, la superficie ambiente última o "superficies in communi". "Nomina loci aut spatii non significant quicquam ["véritablement"] diversum a corpore quod dicitur esse in loco, sed tantum eius magnitudinem, figuram et situm inter alia corpora designant... Differunt autem nomina loci et spatii, quia locus magis expresse designat situm quam magnitudinem aut figuram, et e contra magis ad has attendimus, cum loquimur de spatio... Et quidem [locus] internus idem plane est quod spatium" (*Principia*, Pars, 2.ª, nn. 13-15, t. 8, págs. 47 s.).

[74] Desde luego, no se está habituado a esta interpretación convergente de ambos espacios, leibniziano y cartesiano. Por eso sorprende el encontrar que Boscovich la dé claramente por supuesta, aunque no la exponga ni justifique. "Inprimis illud mihi videtur evidens, tam eos, qui spatium admittunt absolutum, natura sua reale, continuum, aeternum, immensum, tam eos, qui cum Leibnizianis et Cartesianis ponunt spatium ipsum in ordine quem habent inter se res, quae existunt..." (*Theoria phil. natur.* Venecia 1763, *Supplementa*,, § 1, n. 2, pág. 264).

el colegio de La Flèche [75]. Pero este mismo análisis basta sin más para persuadirse de que la interpretación espacial de B. a este respecto difiere esencialmente de la adoptada por Descartes en *Principia*, a base de vivencias intelectuales—ya lejanas y quizá del todo perdidas como conciencia—durante los estudios escolares de su segundo curso de filosofía en La Flèche.

Con fórmulas muy parecidas a las de Descartes, tal vez copiadas de él, B. piensa, en realidad, de una manera completamente distinta. Y es

---

[75] Efectivamente. Es un hecho—véase la nota 63—que Descartes conoció las obras filosóficas de Toledo. Pues bien; a propósito del "locus", Toledo refiere con detalle y hace suya una concepción del espacio, que coincide, de manera sorprendente, con la utilizada por Descartes (*In octo Libros Aristotelis de phys. auscult.*, lib. 4, c. 5, q. 8). Toledo escribe en 1573 y la presenta, encomiásticamente, como una novedad muy digna de ser tenida en cuenta, por significar un gran avance sobre la especulación aristotélica acerca del "locus". Su autor—que Toledo no nombra—es un neotérico contemporáneo. "Opinio cuiusdam Neoterici... At vero cuiusdam recentioris extat valde probabilis opinio..." Como coincidencias más decisivas—pues aquí sería impertinente intentar un inventario—basten estas dos.

En vez del "locus" único de la tradición aristotélica, esta nueva concepción introduce, para cada cuerpo, el "locus extrinsecus", que coincide con el aristotélico, y el "locus intrinsecus", al que llama "spacium verum" y es la misma extensión del cuerpo, la cual posiblemente no se distingue, en realidad, de la cuantidad corporal. "Intrinsecus vero locus rei, est spacium illud ipsum, quod ipsa res vere intra se occupat, secundum suammet corpulentiam. Hoc autem spacium, si petas, quid est. Respondetur esse proprium quoddam consequens ad ipsam quantitatem, quantitatis videlicet ipsius extensionem... An vero spacium illud, seu extensio distinguatur ab ipsa quantitate realiter, vel formaliter, vel ratione, non magnopere refert... Ubicumque sit corpus, locum semper idem habebit suum intrinsecum hoc numero spacium. Et totius mundi spacium commune est... Esse autem hoc intrinsecum cuiusque corporis spacium negari non potest, ut videtur, quia invicem sese mutua consequentia inferunt. Nam si corpus est, spacium est, et si verum spacium est, in eo corpus est... Imo vero ne intelligi quidem corpus vel quantitas posse videtur sine spacio nisi redigeretur ad punctum." Ha, como se ve, el mismo esquema conceptual de Descartes para el espacio-realidad, e incluso su mismo esquema nominal, detalle este filológico que, en las circunstancias del caso actual, adquiere un valor genético muy particular. Descartes también distingue un "locus externus", que se define como el de Aristóteles, y un "spatium sive locus internus". "Locum autem consideramus—dice Descartes—aliquando ut rei, quae in loco est, ut internum, et aliquando ut ipsi externum. Et quidem internus idem plane est quod spatium, externus autem sumi potest pro superficiei quae proxime ambit locatum."

La otra coincidencia es más característica aún, por referirse a la interpretación gnoseológica del espacio concebido, y representar, así, el patrón del espacio idea cartesiano. Eso viene a ser realmente el espacio "abstracto" ["abstractus ex singularibus"], descrito aquí por Toledo. Como el cartesiano, se forma por abstracción individual indeterminada, es decir, "abstrahendo ab hoc vel illo corpore... et ita consideramus hoc spacium abstractum in communi non habito respectu ad subiecta singularia... Sic ergo imaginamur illud spacium in communi totius mundi, tanquam quiescens, id est, abstrahendo a motu eiusdem et a particularibus subiectis; et in communi similiter in eo distantiam consideramus, et situm in communi et singularem partium eius positionem, omnia abstrahendo in communi ut mathematicus figuras". Que el tipo de abstracción aquí aludido no es el propio de un concepto universal, sino más bien el de lo individual indeterminado, como en Descartes, se pone más de manifiesto cuando explica por qué este espacio abstracto puede ser pensado por todos, aun por entendimientos nada cultivados. "Sed dices: quomodo omnes sic abstrahunt, etiam rustici et imperiti, qui solo sensu iudicant. Respondeo causam hanc esse; quia per sensum non facile cognoscitur numeralis diffe-

que la abstracción, supuesta por B. en el espacio-idea, no tiene el mismo objeto que la cartesiana ni su sentido puramente negativo. B. abstrae del cuerpo, primero, las cualidades y el movimiento; luego, los límites. Las dos abstracciones tienen significación espacial, porque la primera engendra el espacio-idea particular, y la segunda el espacio-idea infinito.

Descartes, en cambio, más que prescindir de las cualidades del cuerpo, supone que no pertenecen a su idea ni a su realidad, y por eso esta "abstracción" de B. no tiene para él sentido espacial, como previa que es y común al espacio-idea lo mismo que al cuerpo-idea. Lo que Descartes abstrae o, mejor, de lo que prescinde negativamente en orden a obtener el espacio-idea, es de cualquier designación individual determinada que no sea tamaño, figura y situs. La abstracción del movimiento y, sobre todo, la de límites, que es la más característica de B., no las menciona Descartes. Ni siquiera necesita suplirla, porque, sencillamente, no reconoce esa línea divisoria o discontinuidad esencial que B. quiere ver entre el espacio-idea particular y el espacio-idea en toda su generalidad.

De ahí que el espacio-idea de B. no esté referido a la extensión de cada cuerpo a la manera cartesiana con la generalidad de una idea individual indeterminada, sino como las ideas parciales individuales de un todo único a sus partes, cuando se trata del espacio-idea particular. Y cuando se trata del espacio-idea en toda su generalidad, como la idea individual, determinada, de una extensión infinita, única, a las extensiones parciales que la integran. Esto de hecho, porque—como notamos a su tiempo—B. cree estar refiriendo el espacio-idea infinito a la extensión de cada cuerpo con la generalidad de una idea propiamente universal como si fuera la idea universal de extensión.

En última instancia se viene a comprobar que B. no sólo admite—con Descartes—identidad real entre el espacio de un cuerpo y su extensión, sino además—contra Descartes—identidad conceptual. No reconoce, como Descartes, que la extensión de cada cuerpo se nos dé intelectualmente en dos contenidos objetivos de conciencia diversos. No hay más que uno.

---

rentia accidentium eiusdem speciei... Ita omnino accidit in spatio, cum videatur aequale manere semper, mutatis corporibus, putat esse idem numero, cum non sit, nisi specie et aequalitate. Atque eo magis sic putat, quod visus, exteris quiescentibus et fixis, ut v. g. lateribus vasis, et a latere ad latus, videt semper eamden distantiam etiam numero, putat idem quoque medium esse numero, id est, spacium. Et hinc est quod spacium in communi omnes sic abstrahunt, quia vident illa accidentia in communi remanere; nam quamvis mutetur spacium hoc [i. e. corpus hoc], tamen manet spacium et aequale spacium."

Resulta, por tanto, que los elementos sustantivos del espacio de Descartes no son cartesianos. Lo cartesiano es adjetivo y queda reducido a ciertas consecuencias y aplicaciones diversas, que vienen condicionadas por la superposición de las ideas claras y distintas, como criterio cosmológico de existencia.

Obsérvese, por fin, que la definición espacial de B. no tiene en cuenta el situs, y así carece de ese elemento referencial que da carácter relativista al espacio cartesiano. El relativismo lo introducirá B. luego—con signo de inspiración leibniziana—en la realidad misma de la extensión y con sentido metafenoménico. Pero aun entonces ese relativismo no es el referencialismo intuitivo de Descartes ni pertenece al espacio-idea mismo como tal, en su aspecto categorial y privativo, sino a su objeto-realidad nada más. Es decir, que pertenece al espacio-idea lo mismo que pertenece al cuerpo-idea o extensión-idea sólo indirecta y materialmente.

Es demasiado evidente—para insistir en ello—que las principales consecuencias espaciales del grupo geométrico balmesiano llevan sello de herencia inmediatamente cartesiana: distancia, vacío, puntos fijos del espacio... Por eso precisamente la atención se ve reclamada más bien por las anomalías que ofrecen las consecuencias balmesianas si se comparan con las consecuencias cartesianas. Estas anomalías quedaron expuestas a su tiempo en el análisis de la primera parte. Su existencia ya no debe sorprender una vez denunciado el antagonismo gnoseológico y conceptual entre el espacio cartesiano y el balmesiano, pues no hacen sino reflejarlo y confirmarlo indirectamente. Este es su principal interés.

No es un capricho lógico—"tránsito gratuito de un orden puramente ideal a un orden real—, si Descartes concluye que donde se concibe espacio hay extensión real de un cuerpo, y que, por consiguiente, la extensión del mundo actúal es infinita [76], y, en cambio, B. se limita a decir —con fórmula leibniziana—que "donde no hay cuerpo no hay espacio" ["il n'y a point d'espace ou il n'y a point de matière", había escrito Leibniz a Clarke en la *Réplique* 4me n. 62], y que, por tanto, falta fundamento para la pretendida extensión infinita de los cuerpos. Creemos que la conclusión cartesiana está ligada, con lógica correcta, al espacio cartesiano y a su criterio ordinario de existencia, al mismo que, p. ej., le cerciora de la realidad externa de su mesa de trabajo.

Efectivamente. No es exacto que el espacio-idea cartesiano sea—pretenda ser—del "orden puramente ideal", es decir, sin implicación existen-

[76] Aunque a veces Descartes emplee el término "indefinitum", no deja por eso de pensar en una extensión infinita, sino que reserva el adjetivo "infinito" como más propio del ser, que bajo ningún aspecto es limitado. "Et quidem hic distinguo inter indefinitum et infinitum, illudque tantum proprie infinitum appello in quo nulla ex parte limites inveniuntur: quo sensu solus Deus est infinitus; illa autem, in quibus sub aliqua tantum ratione finem non agnosco, ut extensio spatii imaginarii, multitudo numerorum,... indefinita quidem appello, non autem infinita, quia non omni ex parte fine carent" (*Primae Responsiones*, 148, t. 7, p. 113).

cial ninguna, como, v. gr., la idea de hombre, o de humanidad, o de extensión... El balmesiano, sí. El cartesiano es tan "ideal" y tan "real" —o existencial—, como la idea de ese coche extenso que hoy por primera vez se cruzó en el camino. Más que una idea diríamos que es un conocimiento (intelectual). Pertenece al orden del conocimiento (intelectual) de la realidad extensa existente, al igual que cualquier cuerpo-idea, sólo que su manera de objetivar esa realidad en la conciencia es menos determinada que la del cuerpo-idea [77].

Supuesto que la existencia de un cuerpo extenso esté justificada próximamente (últimamente en la veracidad de Dios), por la claridad y distinción de la percepción, en que se nos da y se nos impone [78], Descartes

---

[77] Este sentido existencial del espacio-idea, idéntico al del cuerpo-idea, aparece especialmente destacado en un texto de la carta al MARQUÉS DE NEWCASTLE, octubre de 1645. "J'y ay aussi dit expressement, en 18 article de la seconde partie [de *Principia*], que ie croy qu'il implique contradiction qu'il y ait du vuide, à cause que nous avons la mesme idée de la matière que de l'espace; et pource que cette idèe nous represente une chose reelle [existente], nous nous contredirions nous-mesmes et assurerions le contraire de ce que nous pensons, si nous disions que cet espace est vuide, c'est á dire, que ce que nous coscevons comme une chose reelle, n'est rien de reelle" (*Oeuvres*, t. 4, p. 329).

[78] Descartes, en efecto, exige a veces explícitamente para la percepción cosmológica, como condición de trascendencia, los dos caracteres: el de percepción clara y distinta y el de percepción impuesta [*caractère non consenti*, que dice Gilson]. Véase, por ejemplo, este texto de *Principia* (Pars 2.ª, n. 1, t. 8 págs. 40 ss.): "... quidquid sentimus, procul dubio nobis advenit a re aliqua, quae a mente nostra diversa est. Neque enim est in nostra potestate efficere, ut unum potius quam aliud sentiamus... Quaeri quidem potest an res illa sit Deus, an quid a Deo diversum. Sed quia sentimus, sive potius a sensu impulsi clare ac distincte percipimus, materiam quandam extensam in longum latum et profundum cujus variae partes variis figuris praeditae sunt, ac variis motibus cientur...! si Deus inmediate per se ipsum istius materiae extensae ideam menti nostrae exhiberet, vel tantum si efficeret ut exhiberetur a re aliqua, in qua nihil esset extensionis, nec figurae, nec motus: nulla ratio potest excogitari, cur non deceptor esset putandus. Ipsam enim clare intelligimus tanquam rem a Deo et a nobis, sive a mente nostra, plane diversam; ac etiam clare videre nobis videmur, ejus ideam a rebus extra nos positis, quibus omnino similis est, advenire... Atque ideo hic omnino concludendun est, rem quamdam extensam in longum, latum et profundum, omnesque illas propietates quas rei extensae convenire clare percipimus habentem, existere. Estque haec res extensa, quam corpus sive materiam appellamus." En las respuestas a BURMAN (16 de abril de 1648) le aclara en el mismo sentido una de sus preguntas sobre el texto trascrito: "Sed cur 'videtur', dubitationis signum?" Responde: "Hoc ideo positum, quia quisquam forsam negare posset nos illud videre. Sed tamen hoc ipsum videri sufficit ad demonstrationem hanc; cum enim sit opus mentis et conscientiae, illud videre ultimo debet resolvi in nostrum videri, et illud videri reipsa res materiales, a quibus ideae illae proveniant exigit" (*Oeuvres*, t. 9, p. 167).

La necesidad de tener en cuenta el carácter pasivo de la percepción cosmológica, verdaderamente trascendente, se acentúa de una manera especial en la *Meditatio Sexta*. Por faltarle este carácter a la percepción puramente imaginativa de los cuerpos externos no basta ella sola para demostrar ciertamente su existencia. "... probabiliter inde [de la imaginación de cuerpos extensos] conjicio corpus existere; sed probabiliter tantum et quamvis accurate omnia investigem, nondum tamen video ex ea naturae corporeae idea distincta, quam in imaginatione mea invenio, ullum sumi posse argumentum, quod necessario concludat aliquod corpus existere" (*Oeuvres*, t. 7, página 73). En la *Responsio ad Hyperaspistem* (agosto 1641), insiste Descartes: "... non

se comporta ante el hecho de un espacio, percibido aquí o allí con distinción y claridad, exactamente lo mismo que ante el hecho de un paquete postal, percibido clara y distintamente extenso sobre su mesa de trabajo al volver de paseo. Descartes juzga que se trata igualmente de dos conocimientos, y que el objeto-realidad de ese espacio percibido existe con tanta verdad como el de ese paquete percibido [79].

Por eso, no es que Descartes pretenda concluir del espacio-idea, claro y distinto, a la existencia de su objeto-realidad, como quien quisiese concluir de la idea de hombre o de humanidad a la existencia de individuos humanos, sino como quien del conocimiento existencial de un objeto-realidad, sólo que concebido indeterminadamente como "un hombre", concluye a la existencia del individuo. Equivale, sencillamente, a pasar de "por ahí viene un hombre", a "por ahí viene ese individuo".

Consiguientemente, la imposibilidad del vacío tiene para Descartes el

---

enim rerum materialium existentia ex eo probavi, quod earum ideae sint in nobis, sed ex eo, quod nobis sic adveniant, ut simus conscii, non a nobis fieri, sed aliunde advenire" (*Oeuvres*, t. 3, p. 428). Cfr. E. GILSON: *Etudes sur le Role de la Pensée médiévale dans la Formation du Système cartésien*. París, 1930. La preuve cartésienne de l'existence des corps, pp. 299-305. Balmes mismo recoge este punto de vista cartesiano y utiliza el carácter involuntario de las percepciones para demostrar que "existe el mundo externo" (Cfr. FF, 2, nn. 24-35).

[79] Descartes precisa y justifica su conclusión así: "... hunc mundum... nullos extensionis suae fines habere. Ubicumque enim fines illos esse fingamus, semper ultra ipsos aliqua spatia indefinite extensa non modo imaginamur, sed etiam vere imaginabilia, hoc est, realia esse percipimus; ac proinde etiam substantiam indefinite extensam in iis contineri. Quia... idea eius extensionis, quam in qualicumque spatio concipimus, eadem plane est cum idea substantiae corporeae" (*Principia*, Pars 2.ª, n. 21, t. 8, pagina 52).

Cierto que aquí se le podría poner a Descartes pleito de coherencia consigo mismo desde otro punto de vista. Cuando explica el sentido de su innatismo, parece valorar la experiencia como un complemento al criterio de existencia, que ya las ideas mismas, claras y distintas, llevarían inmanente. Así, en el texto más preciso de su innatismo, el de las *Notae in Programma*, de 1647, dice: "Adeo ut nihil sit in nostris ideis, quod menti sive cogitandi facultati, non fuerit innatum, solis iis circunstantiis exceptis, quae ad experientiam spectant: quod nempe iudicemus, has vel illas idea", quae nunc habemus cogitationi nostrae praesentes, ad res quasdam extra nos positas referri; non quia istae res illas ipsas nostrae menti per organa sensuum inmmiserut, sed tamen aliquid immiserunt, quod ei dedit ocassionem, ad ipsas per iunctam facultatem, hoc tempore potius quam alio, efformandas" (*Notae in Programma*, ad art. 13, t. 8, pp. 358 y siguientes). Ahora bien: ¿puede pretender Descartes que el espacio-idea se produzca en nosotros con una simultaneidad ocasional de experiencias, como las que acompañan al cuerpo-idea del paquete postal?

Tal vez sí, porque parece no atender más que al carácter pasivo e impuesto de las percepciones realmente cosmológicas carácter que también se daría en las percepciones espaciales y concretamente en la percepción espacial indefinida del mundo, que se nos impone. Eso parece significar la expresión "spatia indefinite extensa non modo *imaginamur*, sed etiam vere *imaginabilia, hoc est realia* esse percipimus".

En todo caso, ése es el pleito de coherencia. Quizá se pueda resolver directamente a favor de Descartes; pero al propósito de ahora no urge ni es necesaria la solución, porque basta haber verificado que él pretende—más o menos coherente y justificadamente—atribuir sentido existencial al espacio-idea, concebido *aquí* o *allí*.

mismo sentido existencial que la imposibilidad de estar viendo a un hombre sin estar viendo a un individuo determinado [80], y le resulta tan independiente de la existencia de los cuerpos que lo circunscriben como la imposibilidad de que no existe su mesa de trabajo, conocida clara y distintamente, lo es de la existencia de los otros cuerpos en torno.

Balmes, en cambio, no presenta la misma coherencia en estos problemas. Se ve forzado a tratar distintamente el vacío limitado o interno y el vacío externo. No logra que la imposibilidad del vacío sea una consecuencia de la concepción del espacio—como sucede, al menos primariamente, en Descartes—más bien que del concepto de distancia real. Porque, aun este mismo concepto de distancia "ut modus [o "proprietè"] extensionis" parece lógicamente derivable y derivado de la concepción cartesiana del espacio-idea, y cierto que no lo es del espacio-idea balmesiano [81].

Observa con razón Descartes que la nueva situación de contigüidad

---

[80] Por eso advierte Descartes—muy en su punto y en este sentido—: "Nullam quidem esse conexionem inter vas et hoc vel illud corpus particulare, quod in eo continetur, sed esse maximum ac omnino necessariam, inter vasis figuram convocam et extensionem in genere sumptan, quae in cavitate debet contineri. Adeo ut magis repugnet nos concipere montem sine valle quam intelligere istam cavitatem absque extensione in a contentam, vel hanc extensionem absque substantia quae est extensa" (*Principia*, Pars 2.ª, n. 18, t. 8, p. 50, ll. 11-18).

[81] Si Descartes responde que cuando Dios aniquilase verdaderamente todo el contenido, las paredes del vaso "sibi invicem hoc ipso ["immediatement"] forent contigua. Cum enim inter duo corpora nihil interiacet, necesse est ut se mutuo tangant; ac ["pource qu'il"] manifeste repugnat ut distent, sive ut inter ipsas sit distantia, et tamen ut ista distantia sit nihil; quia omnis distantia est modus extensionis et ideo sine substantia esse non potest" (*Principia*, Pars 2.ª, n. 18 t. 8, p. 50), su respuesta y su razón tienen primariamente este sentido: si se está viendo un cuerpo y Dios lo aniquila sin sustituir algún otro, no es posible que allí se siga viendo un cuerpo ni, por tanto, un espacio, porque ello equivaldría a seguir viendo un cuerpo.

Por consiguiente, no se parte de una supuesta conexión ontológica formal u ontológico-metafísica (entre el cuerpo interpuesto y la distancia, o entre la ausencia de cuerpo interpuesto y la indistancia o contigüidad), que por sí misma implique ontológicamente la nueva situación de contigüidad entre las paredes. Directamente se parte más bien de una conexión lógico-metafísica (entre la percepción del cuerpo y su existencia, o entre su inexistencia y la ausencia de percepción), que por sí misma implica la nueva situación de contigüidad, sólo lógicamente, como consecuencia y conclusión.

Este sentido, que es el exigido por el contexto inmediato anterior y por toda la epistemología cartesiana de la extensión, encuentra confirmación más explícita en un texto de Descartes a Mersenne, 9 de enero de 1639. "Si vous voulez concevoir que Dieu oste toute l'air qui est dans une chambre, sans remetre aucun autre cors en sa place, il faut par mesme moyen que vous conceviez que les murailles de cete chambre se vienent ioindre, ou bien il y aura de la contradiction en votre pensée. Car tout de mesme qu'on ne sçaurait imaginer qu'il applanisse [aneantisse] toutes les montagnes de la terre et que nonobstant cela, il y laisse toutes les valées, ainsy ne peut-on penser qu'il oste tout sorte de cors et que nonobstant, il laisse de l'espace, a cause que l'idée que nous avons du cors, ou de la matière en general, est comprise en celle que nous avons de l'espace, a sçavoir que c'est une chose que est longue, large et profonde, ainsi que l'idée d'une montaigne est comprise en celle d'une valée" (*Oeuvres*, t. 2 página 482).

que se produciría en los cuerpos extremos al faltar todo cuerpo interpuesto, no implica movimiento local alguno en los extremos, ni siquiera instantáneo, porque, sencillamente, no hay espacio ninguno que salvar ni, consiguientemente, que recorrer [82]. En cambio, B. ve en esta estructura de la extensión, que se revela como imposibilidad del vacío, la fuente misma del movimiento local gravitatorio.

El segundo grupo balmesiano de consecuencias espaciales conserva una impronta cartesiana, bastante acusada.

La interpretación del movimiento local es enteramente cartesiana. La gravitación—interpretada por B.—coincide con la de Descartes en no ser dinámica y—positivamente—en que está referida a la estructura geométrica y situal del universo. Pero difieren todavía profundamente. Porque la gravitación balmesiana deriva de esa misma estructura *geométrica*, en cuanto entraña resistencia a la discontinuidad y al vacío. El movimiento inicial, impreso desde fuera a las partes del universo, representa sólo la condición necesaria para que entren en juego las fuerzas —digámoslo así impropiamente—de estructura. La gravitación resulta, por eso, fundamentalmente geométrica. En cambio, la gravitación cartesiana deriva de la estructura *cinética* del universo, es decir, del movimiento mismo inicial con sus leyes, y la estructura geométrica continua del mismo—diferenciada en partículas más o menos sutiles—es sólo una condición y no una causa del movimiento gravitatorio. La gravitación presenta así carácter cinemático [83].

En el tercer grupo, el influjo cartesiano apenas se acusa. Tal vez no sea aventurado ver, en la contingencia de segundo grado—quiero decir, en el carácter de cosa meramente establecida, y, por lo mismo, susceptible de otra ordenación permanente—, que B. atribuye a las leyes naturales una reminiscencia, sabiamente mitigada, del voluntarismo cartesiano para el origen de todas las leyes [84]. Naturalmente, B. no acepta que las

---

[82] Así se lo dijo expresamente a SORBIÈRE, en 1644, respondiendo a las objeciones que éste le presentaba en nombre de Gassend: "Cum urgerem, an motu aliquio coitio illa [parietum] fieret, ita ut ad invicem parietes accederent, medio utrinque superato spatio; respondit vir ille acutissimus, nullo opus motu futurum, sublato nempe cum materia spatio, quo parietes, dum corpus maneret divellebantur" (*Oeuvres*, t. 4, p. 109).

[83] Basta consultar, por ejemplo, la exposición que de esta su teoría hace Descartes en la cuarta parte de *Principia*, t. 8, pp. 212-216. El carácter de la misma lo resume así, para diferenciarla de la de Demócrito: "... quia gravitatem iisdem [atomis] tribuebat [Democritus], quam ego nullam in ullo corpore, cum solum spectatur, sed tantum quatenus ab aliorum corporum situ et motu dependet atque ad illa refertur, intelligo" (*Principia*, Pars 4.ª, n. 202, t. 8, p. 325).

[84] Véase cómo expone esta concepción en la parte 5.ª del *Discours de la Méthode*, t. 6, pp. 41, 43 y en *Sextae Responsiones* 586, s., t. 7, pp. 345 y ss.

verdades, metafísicas y matemáticas, se funden en una disposición libre de la voluntad divina, y tampoco que una ley establecida libremente por Dios sea ya, una vez puesta, absolutamente inmutable. Pero no hemos de insistir más en este punto.

2.

Malebranche [85] *y el pensamiento espacio-extensional de Balmes.*

Uno de los mejores méritos de Schlüter-Hermkes es el haber prestado atención destacada a las huellas malebranchianas en B., aunque, por lo demás, falte a sus apreciaciones, exactitud, desarrollo y tal vez entera y certera comprensión de la profundidad del influjo.

Malebranche ha marcado su impronta, muy honda y muy decisiva, en la extensión, y, sobre todo, en el espacio-extensión de B. a través de la "étendue intelligible".

Supone Schlüter-Hermkes concretamente que "El gran peso que Balmes atribuye a la extensión, tanto en la Ideología como en la teoría de las sensaciones, es un rasgo tomado de Malebranche" [86]. No hay por qué insistir en una apreciación de esta clase, que, por su naturaleza elástica, ofrece demasiado margen al subjetivismo del investigador; pero sí hemos de consignar que nuestra impresión no es la misma. Esa función baricéntrica de la extensión es ya un rasgo acusadamente cartesiano, que no presenta características malebranchianas autónomas, algo señeras, sobre todo en la "estética" o teoría balmesiana de las sensaciones. Quizá, en la "ideología pura", sea más fácil apreciar el peso, específicamente malebranchiano, de la extensión.

Más estudio merece el otro rasgo malebranchiano, que Schlüter-Hermkes cree descubrir en B.: "La distinción entre sensación e idea de la extensión se encuentra, antes de Balmes, en Malebranche, y esencialmente con el mismo sentido [87]. ¿Es así, en verdad, que la doble extensión balmesiana está en Malebranche? ¿Hasta dónde y cómo es exacta la coincidencia?... Adelantamos, desde ahora, el sentido fundamentalmente negativo de la respuesta que vamos a detallar.

---

[85] Faltando una edición crítica de las obras de Malebranche, que deba citarse con preferencia, nos atendremos exclusivamente a la referencia, interna y autónoma, que permita cada una de las obras mencionadas.

[86] *O. c.*, p. 265.

[87] *O. c.*, p. 264.

La extensión-sensación balmesiana falta enteramente en el esquema de Malebranche, y no es posible buscarle una correspondencia ni siquiera aproximada.

Efectivamente, Malebranche describe una sensación de la extensión que no es más que la idea de la extensión, asociada con sensaciones cualitativas (visuales o de color [88]) puramente inmanentes. Sea cualquiera el mecanismo psicológico que—en el marco de su ontologismo y de su ocasionalismo—asigne Malebranche al origen de esa asociación, es evidente que no reconoce otra cosa, y que ignora una verdadera sensación específica de la extensión, como es la continuidad fenoménica de B. Los textos en este sentido son categóricos y repetidos, sin excepción ni ambigüedad, que tenga interés al propósito de ahora [89].

---

[88] Son las que Malebranche menciona ordinariamente, con marcada preferencia y aun exclusivamente a veces, hasta hacernos pensar que sean ellas las únicas que sensibilicen la extensión. Sin embargo, no es así, porque tampoco faltan expresiones que atribuyen la misma función al "color" o a "cualquiera otra cualidad sensible". Será fácil verificar esta observación en los textos que se transcriben en la nota siguiente.

[89] Sirvan de espécimen éstos, que trascribimos a continuación con alguna amplitud por el contenido que prestan a las reflexiones que venimos haciendo y a las que hemos de hacer:

"De plus on voit ou l'on sent tel corps, lorsque son idée, c'est-à-dire, lorsque telle figure d'étendue intelligible et générale devient sensible et particulière par la couleur, ou par quelqu'autre perception sensible, dont son idée affecte l'ame, et que l'ame y attache; car l'ame répand presque toujours sa sensation sur l'idée qui la frappe vivement... Si l'on conçoit aussi qu'une figure, pour ainsi dire, d'étendue intelligible rendue sensible par la couleur, soit prise successivement des différentes parties de cette étendue infinie... Toute étendue intelligible peut servir à représenter le Soleil, un cheval, un arbre. et par conséquent être Soleil. cheval, arbre du monde intelligible, et devenir même Soleil, cheval, arbre visible et sensible, si l'ame a quelque sentiment, à l'occasion des corps, pour attacher à ces idées, c'est-à-dire, si ces idées affectant l'ame des perceptions sensibles... L'étendue intelligible renferme en elle toutes les perfections, ou plutôt toutes les différences des corps, à cause des différentes sensations que l'ame répand sur les idées que l'affectent à l'occasion de ces mêmes corps" (*De la Recherche de la Vérité*, 10, obiec. 3.

"Les couleurs ne sont point répendues sur les objets, et elles ne sont que des sentiments. des perceptions ou des modifications de l'âme...: il ets evident que *vois les corps*, n'est autre chose qu'être modifié des diverses sensations des couleurs par diverses parties de l'étendue intelligible. Lorsque l'idée de l'étendue affecte ou modifie l'esprit d'une perception pure, alors l'esprit conçoit simplement, cette étendue. Mais lorsque l'idée de l'étendue touche l'esprit plus vivement, et l'affecte d'une perception sensible, alors l'sprit voit ou sent l'étendue. L'esprit la voit, lorsque cette perception est un sentiment de couleur: et il la sent ou l'aperçoit ancore plus vivemente, lorsque la perception dont l'étendue intelligible la modifie est une douleur; ... Il n'y a que la couleur qui rende los objets visibles: s'est uniquemente par la variété des couleurs que nous voyons et que nous distinguons la diversité des objets. Or quand nous voyons les corps, c'est l'idée de l'étendue qui nous modifie de divers sentiments de couleur..." (*Conversations chrétiennes, Entretien*, III).

"Quand je pense a l'étendue les yeux fermés, alors l'idée de l'étendue me la represente immense et partout la même, parce qu'elle affecte mon esprit partout d'une pure perception... J'appelle cette étendue intelligible, parce que cette idée ne m'affecte point par mes sens. Mais dès que j'ouvre les yeux, je dis que c'est cette même idée et non quelqu'autre qui m'affecte des perceptions sensibles qu'on appelle couleur rouge,

Sin embargo, B. perpetúa y copia también esta concepción malebranchiana de la extensión sentida, aunque no sea en su extensión-sensación Al revés, aparece justamente como antagónica de la extensión-sensación y es, casi a la letra, la primera interpretación que da B. a las "sensaciones representativas" cuando las considera integradas por alguna "sensación o calidad inmanente" y la "idea de la extensión", como "base", "soporte"... de la calidad, según quedó expuesto oportunamente.

Hay sólo una discrepancia en este punto. Que Malebranche cuenta, ciertamente, con la posibilidad de una percepción, aislada y pura, de la extensión inteligible, mientras B. supone que no nos "es dable depurar las ideas de la extensión de toda forma sensible". Discrepa también —pero desde otro punto de vista—en el inmanentismo de esta concepción, que es más radical y más exclusivo en Malebranche. Balmes concibe que la extensión es base (necesaria) de las sensaciones representativas no sólo subjetivamente, como *idea* de la extensión, sino también objetivamente como *extensión real*.

El otro extremo de la doble extensión balmesiana, la extensión-idea, presenta, en cambio, rasgos esenciales de filiación malebranchiana evidente, pero mutilados o conjugados con otros rasgos extraños. Es el tormento insistente del geneticista de B., que, difícilmente, logra encontrarle herencias rigurosamente puras, por el intenso mendelismo de su pensamiento.

La extensión-idea de B. es psicológicamente antimalebranchiana. Es y se mantiene hasta el fin formalmente o gnoseológicamnete malebranchiana. Por su contenido objetivo, comienza siendo rigurosamente malebranchiana, y termina por ser amalebranchiana, juntamente cuando y desde que surge autónoma, en verdadera contraposición dualística, la extensión-sensación. En efecto:

Balmes no acepta en ningún momento la interpretación psicológica—ontologista y ocasionalista—de "l'étendue inteligible". Esto es evidente. La idea de la extensión es, para B., una actividad del propio espíritu, y, por tanto, una modificación inmanente del mismo, eso precisamente que Malebranche rechazaba con tanta acritud y persuasión contra Arnauld. Balmes no afirma, por ningún caso, la "visión en Dios" de la extensión de los cuerpos, ni piensa que su idea, en la que él entiende los cuerpos exten-

---

vert. bleu; alors cette même idée devient sensible, d'intelligible qu'elle etait, c'est-a-dire qu'elle m'affecte des perceptions sensibles" (*Carta a D. de Mairan*, 12 de diciembre de 1712).

sos, sea el arquetipo o modelo divino para la creación de los mismos.

Balmes se opone en principio aun a la interpretación, rigurosamente arquetípica, que da Malebranche a la idea, concibiéndola primariamente como instrumento y principio de creación, sólo consiguiente y mediatamente como instrumento de conocimiento. De un conocimiento además que no es existencial, sino de mera inteligencia y comprensión. Este conocimiento por idea-arquetipo viene a coincidir más bien con el que B. llama de "representación por causalidad", distinto del de "representación por idealidad"—aunque "enlazado" fundamentalmente con él—, porque, en este conocimiento balmesiano por idea, "lo que percibe [el entendimiento] no es la idea, sino el objeto de ella" [90].

Aquí B. se parece mucho más a la Escuela y aun a Descartes. Porque tampoco Descartes acentúa la noción arquetípica primaria de la idea, y tal vez ni siquiera se pueda, en rigor, decir que la tiene. Para Descartes, las ideas son "imágenes" de las cosas, que contienen "objetivamente" [como "essentia objectiva", o contenido objetivo inmanente] lo que las cosas contienen "formalmente" en sí mismas [cómo "essentia formalis" o esencia real existente].

Malebranche rechaza esa distinción cartesiana por obscura, y para él—como para Platón—idea significa únicamente modelo, según el cual se hace una cosa. Sólo en este sentido pueden las ideas representar las cosas [91].

Sin embargo, todavía coinciden ambos contra B.—contra su posición

---

[90] FF, 1, n. 115. Véanse *ib.*, nn. 111-137. Balmes reconoce expresamente que "La representación de identidad, aunque enlazada con la de causalidad y necesariamente derivada de ella, es realmente distinta". (*Ib.*, nn. 134-136). En la razón y en la concepción de ese enlace sí que parece haber quedado alguna reminiscencia de la identidad malebranchiana. "Porque—dice Balmes—no pudiendo un espíritu tener idea de un objeto que no ha producido, sino en cuanto se la comunica otro espíritu, causa de la cosa representada, se infiere que todas las representaciones puramente ideales proceden directa o indirectamente, inmediata o mediatamente, de la causa de los objetos conocidos. Y como... el primer Ser no conoce las cosas distintas de sí mismo, sino en cuanto es causa de ellas, tenemos que la representación de identidad viene a refundirse en la de causalidad" (*Ib.*, n. 134). ¿De qué manera comunica el espíritu-causa la idea al que no lo es? Balmes no lo dice aquí, ni nos interesa; pero es cierto que excluye la comunicación por iluminación ontologista.

[91] Véase É. Bréhier: *Histoire de la Philosophie*. Paris, 1929; t. 2, vol. I, p. 216. No creo que se contradiga Bréhier cuando, algo después, escribe: "... l'étendue intelligible, qui, selon la physique cartesienne, constitue l'archetype du monde des corps, l'idée qui, seule, nous devons consulter pour savoir ce qu'ils sont" (*Ib.*, p. 220). El texto mismo indica el sentido, en que aquí se usa el término "arquetipo", únicamente —al parecer—para aludir a la tesis cartesiana, que considera la extensión como el atributo esencial de los cuerpos. Una exposición sucinta parecida puede verse también en J. Maréchal: *Précis d'Histoire de la Philosophie moderne*. Lovaina, 1933, t. I, número 53.

explícita de principio, no sé si tanto contra su posición de hecho—, en que lo percibido inmediatamente, como verdadero término primario del conocimiento, no es, nunca, el "ideatum", el objeto existente en sí, sino siempre la idea: la idea psicológica o subjetiva, en cuanto es "essentia obiectiva" inmanente (Descartes), o la idea "ontológica", el arquetipo divino (Malebranche). "Ainsi—dice Malebranche—par ce mot *idée*, je n'entend ici autre chose que ce qui est l'objet inmédiat ou le plus proche de l'esprit" [92].

"L'étendue intelligible" obedece en Malebranche a la presión de un problema psicológico: la psicología del conocimiento y percepción vulgar de los cuerpos exteriores que, paradójicamente, presenta, por una parte, carácter científico, necesario e inmutable, y por otra, gran multiplicidad de formas singulares y variables. Balmes, en cambio, llega a la idea de la extensión, o la extensión "más bien inteligible que sensible", por una preocupación crítica antiidealista: la trascendencia del conocimiento y percepción de los cuerpos [93].

Diríamos, con cierta sutileza de expresión, que Malebranche tiende a marcar y explicar la diferencia entre *entender* el cuerpo y *sentir* el cuerpo, mientras que B. busca directamente la oposición entre cuerpo entendido—que es trascendente—y cuerpo sentido—que es inmanente—para salvar el realismo cosmológico. "Extensión inteligible" no es en B. sinónimo de extensión-idea, como suecede en Malebranche, sino de extensión real, la extensión real de los cuerpos en sí misma. Si B. acentúa y cultiva la extensión-idea es por la extensión inteligible en cuanto trascendente.

La génesis de las ideas de extensión tiene también en B. signo opuesto al impuesto por Malebranche. Pero sólo desde el punto de vista psicológico, porque, desde el punto de vista formal, hay coincidencia exacta que nos coloca ante un caso de hibridismo del pensamiento balmesiano y nos va a servir de transición hacia la zona anunciada de convergencia mutua [94].

---

[92] *De la Recherche de la Verité*, lib. 3, parte 2.ª, c. 1.

[93] Una oposición algo parecida consigna BREHIER entre Malebranche y Descartes: "Il reste, dans la Thèse de la vision en Dieu du monde intelligible, une singularité qui a frappé les contemporains. Descartes n'était arrivé à poser l'étendue comme principe de sa physique qu'en ecartant, par le doute methodique les perceptions sensibles: cette connaissance toute intellectuelle, par la notion de l'étendue, excluait donc la perception commune. Mais ce que Malebranche veut expliquer, c'est précisément cette perception commune (*Ib.*, p. 221). "Entendons bien que la connaissence des corps dont parle ici Malebranche n'est pas la connaissence raisonée du physicien, mais la perception vulgaire des corps exterieures" (*Ib.*, p. 217).

[94] Con todo, quizá existe ya en Leibniz el antecedente genético de esta concepción mixta balmesiana. Efectivamente, dice en *Nouveaux Essais*, lib. 2, c. 14, §§ 26 y 27: "Dans le fond, on peut dire que l'*idée de l'absolu* [concretamente, la idea del

Malebranche supone que el proceso psicológico-genético va de la idea de extensión más amplia a las ideas de extensiones más reducidas, de lo total a lo parcial por limitación. El proceso descrito por B. es inverso. Va de lo parcial a lo total por integración, y así sucede que la extensión de los cuerpos existentes "es el fundamento de donde sacamos la idea general del espacio y ella a su vez queda también comprendida en la idea general".

Y, sin embargo, el proceso ideológico-genético es en B. exactamente malebranchiano, porque también él supone y acepta que las ideas de extensiones particulares finitas no *son* más que limitaciones, recortadas sobre la extensión-idea infinita, o que las extensiones finitas no se entienden sino por y en la extensión infinita [95].

Es consecuencia de haber aceptado la interpretación formal y conceptual de "l'étendue intelligible", para su extensión-idea, y, consiguientemente, para su espacio-idea, y para la idea general de la extensión o idea de la extensión en toda su generalidad.

La extensión-idea balmesiana es general [universal], como es general "l'étendue intelligible", es decir, infinita y única.

Las extensiones-idea particulares, p. ej., la esférica, están contenidas en la extensión-idea general y se refieren a ella, de la misma manera —parcial, integrante, y, si hace falta, sucesiva— que las "figures intelligibles" de Malebranche [la del "Soleil intelligible", o la del "arbre du monde intelligible", p. ej.], están contenidas en "l'étendue intelligible" infinita y referidas a ella. Balmes escribe que "la idea de la extensión es la única base de la geometría y que esta idea es un fondo común, en el cual basta limitar o prescindir para obtener cuanto forma el objeto de dicha ciencia. La figura no es más que extensión con una limitación". Y Malebranche había escrito: "toute étendue intelligible finie, est nécessairement

---

tiempo o del espacio indefinidos] est antérieure, dans la nature des choses, a celle des bornes qu'on ajoute. Mais nous ne remarquons le premiere qu'en commencant par ce qui est borné et qui frappe nos sens."

[95] BRÉHIER supone que ya Descartes parte también de la extensión infinita para entender las extensiones particulares: "Selon Descartes, l'étendue est antérieure aux corps singuliers, qui n'en sont que des limitations; en physique aussi bien qu'en géométrie, le corps se détermine par une limite es une étendue préexistente. Notre connaissance de monde physique ne va donc pas des parties au tout; elle ne consiste pas à juxtaposer les uns aux autres des corps finis dont le monde est la somme; elle va du tout aux parties, elle ne peut comencer que par l'infini" (*Ib.*, p. 220). Nuestra impresión no sería esa. No creemos que esta concepción se halle específicamente tan explícita—si es que se halla explícita— en Descartes. En B., desde luego, esta concepción presenta los caracteres, acentuados y diferenciados, de Malebranche.

une figure intelligible, puisque la figure n'est que le terme de l'étendue" [96].

La extensión-idea particular [finita] de B. tiene también, y por igual razón, el mismo carácter de idea universal y necesaria, que la "figure intelligible" de Malebranche. "Car en fin, l'ame appercoit un triangle ou un cercle en général" [97].

Balmes piensa que toda idea de extensión finita es universal. No existe idea privativa o diferencial de este cristal cúbico de sal gemma. Sólo la sensación es individual y sólo en la intuición sensible se hace individual nuestro conocimiento y nuestra inteligencia de los cuerpos. Todo esto es malebranchiano. "Les sensations de couleur, que l'ame attache aux figures, les rendent particulières, parce que nulle modification d'un être particulier ne peut être général... De plus on voit ou l'on sent tel corps, lorsque son idée, c'est-à-dire, lorsque telle figure d'étendue intelligible et générale devient sensible et particulière par la couleur, ou par quelqu'autre perception sensible dont son idée affecte l'ame, et que l'ame y attache; car l'ame répand presque toujours sa sensation sur l'idée qui la frappe vivement" [98].

Queda obscuro, en B. y en Malebranche, por que no se altera la unidad de una idea geométrica con las diferencias de posición dentro del espacio-idea general o dentro de "l'étendue intelligible" y, sobre todo, con las diferencias de tamaño. Suponen, sin duda, que por conservarse siempre idéntica la figura o el límite, sea cualquiera el tamaño y la posición. Pero ¿han definido la unidad ideológica de una figura o de un límite? En la aritmetización formal de la geometría insinúa tal vez B. una definición más abstracta y más unitaria de la idea geométrica, pero no es ocasión de insistir en este punto.

Cae dentro de la mentalidad cartesiana que los cuerpos *son* exactamente como se nos representan en la idea, y sólo como en ella se representan. Pero esta concepción se hace rigor y pureza extrema en Malebranche, que no reconoce la categoría de las ideas confusas y sí sólo la de las ideas claras y distintas. Los cuerpos son, rigurosamente, como se ven en "l'étendue intelligible".

---

[96] *De la Recherche de la Vérité*, Eclaircissemente, 10, obiec, 3.
[97] *De la Recherche de la Vérité*, Eclaircissement, 10, obiec, 2.
[98] *De la Recherche de la Vérité*, Eclaircissement, 10, obiecs. 2, 3. Es un detalle —pero quizá no sea del todo impertinente el anotarlo—que Malebranche adjetiva, en todas estas ocasiones, la idea de extensión con el término *general*, y no con el término *universal*. Balmes, a pesar de tener definido (v. gr., F.E.: *Lógica*, n. 87; *Ideología*, número 52) para las ideas este término "universal", no lo usa—que sepamos— para la idea de extensión, a la que aplica exclusivamente el término malebranchiano "general".

Balmes refiere—en principio—la extensión-idea a la extensión-ser, con ese acento más purista de Malebranche. La fórmula más definida y más enérgicamente concentrada que B. encuentra para esta su concepción es "que la extensión en sí misma, el universo todo en sí mismo, es como Dios lo conoce; y en el conocimiento de Dios no se mezcla ninguna de estas representaciones sensibles" [99].

No parece ninguna fantasía el percibir en esta fórmula una resonancia balmesiana—con armónicos balmesianos de acomodación, quiero decir—de la fórmula malebranchiana: visión en Dios, en la idea divina, del verdadero *ser* de los cuerpos. "Les objets sensibles... sont tels qu'on les apercoit... puisque l'idée que nous avons de l'étendue est celle sur laquelle Dieu les a crées; car il y a contradiction que les creatures ne soient pas conformes a l'idée du Créatur, au modèle éternel sur lequel il les a faites" [100].

Subraya además B.—justamente en conexión textual con esta fórmula—que la teoría de la extensión-ser, así concebida y expresada, "a un tiempo afirma la realidad del mundo corpóreo y disipa las dificultades del más acendrado idealismo". Malebranche había hecho una aplicación paralela, muy parecida, contra el escepticismo pirrónico. Justamente también el texto anterior está inserto en esa digresión antiescéptica y continúa así. "Pour ruiner donc le pyrrhonisme il n'y a plus qu'à prouver que l'idée que nous avons de l'étendue dont tous les corps sont formés est celle-là même que Dieu en á".

El acusado realismo [ontologicismo], cuasi-platónico y acxistencial, de "l'étendue intelligible" se prolonga, con herencia evidente, en la subsistencia e inmanencia, tan exageradas, que presta B. a todas las ideas extensionales, hasta privarlas de un verdadero valor cognoscitivo existencial directo. No habría más conocimiento existencial que el de la sensación [101]. Balmes ha escrito definidamente que sabe de la extensión, "en cuanto a la realidad [existencia] por la experiencia [sensible], que así me lo atestigua, en cuanto a la posibilidad, por el testimonio de mis ideas que con su enlace arrancan mi asenso por medio de su evidencia intrínseca".

Malebranche no puede, lógicamente, profesar más criterio seguro de existencia para los cuerpos que el fideísta, supuesto que Dios ve "leurs

---

[99] FF., 3, n. 176.

[100] *Conversations chrétiennes*, Entretien, III.

[101] Esto no quiere decir que *toda* representación sensible tenga objeto existente o real. En este sentido dice B. que "las representaciones sensibles no las tenemos siempre de objetos reales; pero se refieren siempre a objetos cuando menos posibles"(FF., 3, número 215).

essences ou leurs idées dans sa sagesse, et leurs existence dans son amour ou dans ses volontés" [102]. Pero, sin embargo, Malebranche se ha expresado también en un sentido fundamentalmente análogo al de B. con relación a este dualismo ideo-existencial, que nos interesa. Supone que nuestros juicios cosmológicos de existencia—y en general sobre lo mudable y transitorio—van ligados al sentimiento o sensación, mientras lo eterno, esencial e inmutable, va ligado a la idea. "Lorsque je vois le soleil, je vois le cercle en Dieu, et j'ai en moi le sentiment de lumière qui me marque que cette idée représente quelque chose de crée et d'actuellement existant". Otras expresiones, igualmente terminantes en este sentido, pueden verse transcritas al pie, en nota [103].

Hasta qué punto esos juicios de existencia pueden ser verdaderos para Malebranche—supuesto el ocasionalismo en juego—sin el recurso a la causa única y, en definitiva, al criterio fideísta, no nos interesa discutirlo. Balmes no es ocasionalista y atribuye verdadero valor trascendente inmediato a estos juicios de existencia.

Indudablemente que B., a pesar de haber formulado una relación entre idea y objeto [ideatum], tan neta y directamente trascendente—"lo que percibe el entendimiento no es la idea, sino el objeto de ella"—interpreta todavía, de hecho, la extensión-idea en el ambiente gnoseológicamente inmanente de "l'étendue intelligible" malebranchiana. Descartes, en cambio, que tal vez piensa una noción psicológica de la idea más inmanente que B., demuestra tener una interpretación gnoseológica de la extensión-idea francamente trascendente y con valor existencial autónomo, aunque no deje de "iniciar" esta tendencia epistemológica empírico-realista, que se acentúa en Malebranche y en B. La veracidad divina interviene, en el proceso cartesiano, sólo como justificación metafísica última de ese valor de trascendencia existencial, inherente a la misma extensión-idea, clara y distinta.

---

[102] *De la Recherche de la Vérité*, Eclaircissement, 10, obiec, 2.

[103] "Nous voyons toutes les idées et les vérités immuables en Dieu. Pour ce qui est des natures corruptibles et des vérités passagères, nous ne les connaissons pas dan la volonté de Dieu comme Dieu même, car sa volonté nous est inconnue; mais nous les connaissons par le sentiment que Dieu cause en nous à leur présence. Ainsi, lorsque je vois le soléil, je vois l'idée du cercle en Dieu, et j'ai en moi le sentiment de lumière que me marque que cette idée represente quelque chose de crée et d'actuellement existant... C'est l'idée que représente l'essence de la créature, et le sentiment ait seulement croire qu'elle est existante, puisque le sentiment nous porte a croire que c'st elle qui l'excite en nous... Dans l'instant que nous ouvrons les yeux au milieu d'une campagne. Dieu... touche, por l'idée de l'étendue qu'il renferme, notre esprit de cette variété des couleurs, par lesquelles nous jugeons de l'existence actuelle et de la diversité des objets; de leur grandeur, de leur situation, de leur distance, de leur mouvement et de leur repos" (*Conversationes chrétiennes*, Entretien, III).

Dentro de este marco de coincidencias formales hay que colocar otra, que se refiere a la fecundidad científica de la extensión-idea. Sorprende singularmente por una circunstancia que la hace especialmente interesante desde el punto de vista genético. Y es que B. presenta "la fecundidad científica de la idea de extensión" como una novedad original suya. Expresamente, como "un hecho que no sé si ha sido observado todavía" [104]. Seguramente, que es ésta la única vez—en el problema de la extensión—que introduce B. un pensamiento con esa pretensión tan confesada de originalidad.

Sin embargo, es evidente que toda la especulación cartesiana llevaba entrañada esta concepción que B. cree inadvertida. Pero si esto no fuese suficiente, existe una frase de Malebranche que formula casi literalmente esa misma fecundidad científica, geométrico-física, de la idea de extensión. "L'idée de l'étendue est si claire, si intelligible, si feconde en vérités que les géomètres et les phqsiciens tirent d'elle toute la connaisance qu'ils ont de la géomètrie et de la physique" [105].

¿Conoció B. esta fórmula de Malebranche? Desde luego, no hay dato positivo ninguno que permita excluir este escrito malebranchiano de entre las lecturas que B. realizó ávidamente en las bibliotecas de París. Es difícil dejar de reconocer una verdadera dependencia malebranchiana —todo lo inconsciente y ya olvidada que se quiera—en esta concepción tan insistida de B. Una cosa puede faltar en Malebranche. La inferencia que B. hace de esta fecundidad científica al carácter inteligible de la extensión y tal vez el desarrollo concreto propuesto ahí por B.

El resultado más importante facilitado por este análisis de las convergencias formal-gnoseológicas entre la extensión-idea y "l'étendue intelligible", es que la interpretación teórica del espacio-extensión balmesiano tiene ascendencia malebranchiana. Balmes concibe su espacio-idea según el patrón formal-gnoseológico de "l'étendue intelligible". Se puede

---

104 FF,. 3, n. 13. ¿Pretende aquí Balmes—directa y principalmente—que lo inadvertido ha sido el hecho mismo de que la extensión de origen a una ciencia o, más bien, la circunstancia de que la extensión, que da origen a una ciencia, sea objeto de los sentidos y en el único objeto de los sentidos con esta propiedad. Cierto que esta circunstancia está registrada y aprovechada ahí por B.; pero no parece que se refiera a ella el sentido primordial de su observación. De hecho, lo que desarrolla en este capítulo, y en lo que insiste repetidas veces por todo el libro tercero, es en el hecho mismo de la fecundidad científica de la extensión. Por lo demás, no creo que la circunstancia haya sido menos advertida que el hecho mismo, aunque parece se debe reconocer que la afirmación de B, sería más explicable referida a la circunstancia.

105 *Respuesta a Regis*, c. 2.

incluso observar con interés, cómo repite [106] Malebranche esta expresión de equivalencia entre la idea del espacio y la extensión—"l'idée de l'espace ou de l'étendue"— familiar luego a B. en su expresión: "la idea del espacio es la idea de la extensión".

Desde el punto de vista de su contenido objetivo inmanente, "l'étendue intelligible" no ofrece ninguna novedad. Malebranche, como Descartes, tiene de la extensión esa representación, ingenua y vulgar, de continuidad homogénea, que se nos da ciertamente, en la intuición espontánea. Y es la del continuo geométrico clásico [107]. Lo mismo sucede, naturalmente, con el contenido objetivo inmanente de su espacio. "Quand je pense a l'étendue les yeux fermés, alors l'idée de l'étendue, me la représente immense et partout la même." Malebranche cree que la divisibilidad "in infinitum" de la materia se funda en "demostraciones evidentes y matemáticas"... [108].

Balmes tampoco pretende atribuir otro contenido a la idea de extensión en las dos primeras partes del libro tercero de la FF. Los esfuerzos obscuros del n. 11 por definir unas dimensiones, "no determinadas, no aplicadas, no representativas de algo en particular, sino puramente concebidas", tienden únicamente a subrayar el carácter, de alguna manera, universal que

---

[106] "Mais, quoiqu'on suppose que les parties intelligibles de l'idée de l'étendue gardent toujours entr'elles le même rapport de distance intelligible, et qu'ainsi elle soit immobile, même intelligiblement, cependant, si on conçoit quelqu'étendue crée qui corresponde a quelque partie de cette étendue comme à son idée, on pourra, par l'idée même de l'espace, quoiqu'intelligiblement immobile, découvrir que les parties de cette étendue crée sont mobiles, puisque l'idée de l'espace, quoique supposée intelligiblement immobile, représentant nécessairement toutes sortes de rapports de distance, elle fait concevoir que les parties d'un corps peuvent ne pas garder entr'elles la même situation" (*De la Recherche de la Vérité*, Éclaircissement, 10, objec, 3).

"Rentrez en vous même, Aristarque, et repondez moi de bonne foi: n'avez-vous pas present à l'esprit l'idée de'un espace qui n'a point des bornes?... L'idée que vous avez dé l'étendue n'est elle pas infinie?... Quelque mouvement que je donde a mon esprit je ne puis trouver de bornes dans l'idée que j'ai de l'espace ou de l'étendue, Je suis même tres assuré que cette idée n'en a point. L'idée que j'ai de mille mondes mille fois plus grandes que l'univers est encore infiniment plus petite que l'idée de l'espace ou de l'étendue" (*Conversations chrétiennes*, Entretien, III).

[107] Esto resulta evidente de toda su manera de hablar y problematizar más que de ningun texto en particular. En rigor, ni él ni Descartes se han planteado seriamente este problema, aunque Descartes no deje, ciertamente, de insinuarlo. (Cfr., v. gr., *Principia*, pars 2.ª, n. 1. t. 8, pp. 40 y ss.) El siguiente texto, por ejemplo, está evidentemente redactado según la noción tradicional de la extensión realmente continua, tal como se nos da en la intuición inmediata: "Il est de plus evident que les objets sensibles que l'on n'apercoit point directement et en eux-memes, sont tels qu'on les apercoit [en percepción pura e intelectual], que l'idée que nous avons de l'étendue, est celle sur le quelle Dieu les a crées". (*Conversations chrétiennes*, Entretien, III).

[108] *De la Recherche de la Vérité*, lib. 1, c. 6.

debe tener el contenido objetivo de la idea de extensión, en contraposición al carácter individual de la sensación. O tal vez hay, cuando más, un primer choque confuso con la dificultad que, al fin, le llevará a desdoblar francamente la extensión.

Ya una vez en el esquema de la doble extensión, el contenido objetivo de la extensión-idea balmesiana se hace metafenoménico y metacontinuo, correspondiente a la extensión-ser. El contenido objetivo de "l'étendue intelligible" coincide ahora con el de la extensión-sensación. "L'étendue intelligible" se resuelve sencillamente en el espacio-sensación de B., salvo en cuanto a su magnitud, que Malebranche la interpreta como infinitud, y B. sólo como indefinitud.

Se puede completar este análisis comparativo de la sensación e idea de la extensión en B. y en Malebranche, desde un ángulo distinto, un poco más abierto. Se trataría de saber si, al menos, el dualismo entre la percepción sensible y la percepción intelectual que, ciertamente, va implicado en la doble extensión balmesiana, tiene el mismo sentido y alcanza el mismo grado de oposición que en Malebranche.

Es evidente que la doble extensión balmesiana se ambienta en una distinción marcadísima del orden sensible y del orden inteligible. Este ambiente lo ha creado Descartes y no hay filosofía inspirada en Descartes que deje de ahondar en los diversos géneros de conocimiento [109].

Malebranche prolonga y acentúa más aún este ambiente de oposición. Mientras para Descartes todo conocimiento es por idea y toda idea es conocimiento, para Malebranche sólo la idea clara y distinta es conocimiento. La sensación no significa para él ningún conocimiento—ni siquiera confuso como para Descartes—, sino pura modificación inmanente del espíritu. Aunque su tesis original no sea tanto la visión intelectual de la extensión corporal—que ya está decidida suficientemente en la epistemología cartesiana—, sino la visión intelectual de los cuerpos en Dios, todavía sucede, sin duda, que Malebranche realiza una separación más neta de la extensión como objeto de percepción puramente intelectual.

El dualismo epistemológico de la doble extensión balmesiana responde mejor—sin coincidir exactamente—al ambiente inicial cartesiano más moderado que al malebranchiano de oposición más radical. Después de todo, B. concede al fenómeno—a la extensión-fenómeno o extensión-sen-

[109] Balmes recoge advertidamente esta nota en su breve bosquejo de la filosofía cartesiana: "Descartes — dice — distingue entre el orden sensible y el intelectual." (FE.: *Historia de la Filosofía*, n. 271).

sación—algún valor trascendente "cuanto sea necesario para comprobar la verdad de las ideas". En realidad, vimos que viene a conocer la extensión-ser sólo a través de la extensión-sensación. La extensión-sensación representa para él un verdadero conocimiento del ser mismo cosmológico.

Consignaremos todavía una última coincidencia. La justificación teleológica que B. da a la superfluidad de una segunda extensión, como sería la extensión-sensación, supuesta la extensión-idea, ésta ya claramente insinuada en Malebranche, como justificación también de la idea sensible de la extensión que él admite igualmente sobre la idea pura de la extensión. "Tout cela pour nous apprendre en un instant, et sans aucune application de notre part, les rapports infinies qu'ont avec notre corps tous ceux qui nous environnent" [110]. ¿Balmes se inspira aquí o se inspira en Leibniz, que desarrolla más ampliamente esta concepción? También es posible y probable que B. y Leibniz se inspiren, ambos, en Malebranche.

Esta es la herencia—nada insignificante—que el pensamiento espacio-extensional de B. conserva de quien el mismo llama "sabio y piadoso autor de la *Investigación de la Verdad* [111].

JAIME ECHARRI, S. I.

Oña (Burgos).

[110] *Conversations chétiennes*, Entretien, III.
[111] FF., 1, nota al c. 9; 4, n. 60; 10, n. 58.

LAS DOCTRINAS COSMOLOGICAS DE BALMES Y LAS TEORIAS FISICAS CONTEMPORANEAS

CUANDO se lee la *Filosofía fundamental* después de haber adquirido conocimientos, aunque sean elementales, sin embargo claros y ordenados, de las teorías físicas contemporáneas, se halla en aquella obra filosófica capital ideas que merecen llamarse geniales por cuanto brotaron de mente tan intrínsecamente fecunda que no necesitó de los términos hábiles proporcionados por el portentoso desarrollo de aquella ciencia en el siglo XX para concebir unas, vislumbrar otras y advertir la deficiencia de alguna concepción física general en su tiempo.

Extensión, espacio, tiempo.—Cuanto conocemos científicamente de la naturaleza corpórea—dice Balmes—se reduce a pormenores, aplicaciones y modificaciones de la extensión, con agregación de las ideas de número y tiempo, ya que las cualidades de los cuerpos, que parece que nada tienen que ver con la extensión, como el calor, lo mismo que la luz y los colores, únicamente podemos apreciarlas científicamente por las modificaciones, direcciones y combinaciones de lo extenso (lib. III, cap. III).

Si bien lo extenso en cuanto indirectamente es objeto de la sensación, envuelve multiplicidad y continuidad, en cambio, en cuanto objeto puramente inteligible, objeto de idea pura, tal como sería entendido por un espíritu puro, no es sino un orden de seres, el conjunto de sus relaciones necesarias; continúa envolviendo multiplicidad, pero la continuidad se halla substituída por cierto orden constante en los elementos múltiples. Y entre la extensión-sensación y la extensión-idea la que tiene un objeto real que le corresponde ha de ser la segunda; objeto real que incluirá en su esencia mediante el orden constante en la multiplicidad lo necesario para producir la sensación, pero sin que pueda ser considerado continuo tal como aparece en la sensación. El mundo extenso es en sí no tal como lo conocemos nosotros, seres sensitivos a la vez que inteligentes, sino tal

como lo conoce un espíritu puro, tal como lo conoce Dios; es, pues, en sí multiplicidad y orden constante en la multiplicidad, pero no continuidad (lib. II. cap. 8. y lib. III, caps. 21 y 24).

En consonancia, las ideas no geométricas, entre ellas la de número, son de evidente superioridad en alcance y fecundidad sobre las geométricas; la cantidad discreta es luz de la continua; y aun las regiones de la Matemática, nacidas, en cierto modo, de consideraciones geométricas, se emancipan de éstas y constituyen cuerpos de ciencia totalmente independientes de la Geometría (lib. IV, cap. 5, y lib. VII, cap. 11).

"No hay vacío ni puede haberlo" (lib. III, caps. 7, 8 y 34). El espacio "no es otra cosa que la extensión misma de los cuerpos y, por tanto, no existiendo espacio donde no existen cuerpos, se sigue que esta extensión que concebimos distinta de ellos, con dimensiones fijas, con puntos fijos, inmóvil en sí y receptáculo de todo lo que se mueve, es una pura ilusión, a la cual nada corresponde en la realidad". Razona Balmes "que en la situación de los cuerpos no hay nada absoluto, que todo es relativo; que un cuerpo puede existir solo, pero que la situación entonces no existe, porque es una idea puramente relativa y no hay relación cuando falta punto de comparación... Y como que "sin puntos a los cuales se refiera la dirección", ésta "es imposible..., las direcciones sin la existencia de los cuerpos son cosas puramente ideales; luego un cuerpo solo tampoco las tendría, fuera de su propia extensión" (lib. III. capítulo 15).

Como consecuencia de la imposibilidad del vacío y, por lo tanto, de que existan distancias en el vacío, deduce Balmes que "el universo no puede estar terminado sino de cierto modo, excluyéndose una muchedumbre de figuras irregulares porque le repugnan esencialmente". La última superficie no puede tener "ángulos entrantes" (lib. III, cap. 13).

En las magnitudes, tanto a los ojos de la ciencia como en el orden de las apariencias, no hay nada absoluto, todo es relativo; y además, en este punto se armonizan de una manera admirable con el entendimiento y el sentido las facultades susceptibles de placer, el sentimiento, ya que "en el arte, el tamaño no significa nada; lo único a que se atiende es la proporción, o sea la relación. Un retrato de finísima miniatura nos representa la persona con igual viveza que otro de dimensiones naturales" (lib. III, cap. 20).

Cuando se habla de relaciones necesarias entre los cuerpos, de la necesidad de las leyes físicas, se ha de entender que se trata de una necesidad dentro del orden actualmente establecido; las mismas consecuencias de nuestra geometría faltarían en un orden en que dejasen de

verificarse las condiciones, los datos que suponen; lo único que en geometría es necesario es lo que se refiere al "enlace de consecuencias con principios en el orden posible" (lib. III, caps. 28 y 29).

No cabe formar idea clara del tiempo definiéndolo como medida del movimiento; si los movimientos celestes como medida del tiempo se han de suponer uniformes, "se comete una petición de principio: la uniformidad del movimiento consiste en que con tiempos iguales se recorran espacios iguales"; la igualdad de velocidad incluída en el concepto de movimiento uniforme supone ya medida del tiempo (lib. VII. cap. 2.º). El tiempo en las cosas es la relación del ser y del no ser, y en nosotros "es la percepción de la relación entre varias mudanzas"; siempre que estas relaciones permaneciesen intactas todas habiendo una aceleración o un retardo universal, incluso de nuestros procesos psíquicos, el tiempo sería para nosotros el mismo; de suerte que en nuestro entendimiento mejor que medida de movimiento es la medida de la relación de varios movimientos entre sí (lib. VII, caps. 5.º y 6.º).

Se inclina a creer que es demostrable plenamente la imposibilidad del número infinito actual (lib. VIII, cap. 14).

En paralelo con las indicadas doctrinas de Balmes, recordemos que la físico-química moderna ha reducido todos los fenómenos de cambio a cambios de disposición de los elementos en el espacio y a cambios de velocidad de los mismos; y que cuando estos cambios no son fácilmente perceptibles, los mide por aquellos efectos que se traducen en cambios de longitud, "Cuando examinamos qué es lo que realmente medimos en casi todas las experiencias—dice Arthur S. Eddington en la *Filosofía de la Ciencia Física*, cap. V—, llegamos a la conclusión de que casi siempre es una longitud o una distancia: lo largo de una columna de mercurio en el termómetro, el desplazamiento de una mancha luminosa en la escala de un galvanómetro, el de una línea de absorción en un espectrograma, etc." Y dentro de la teoría de la relatividad, materia y radiación no son sino elementos de percepción de los distintos grados de deformación del espacio.

Leamos a continuación los principios de la crítica de la Matemática y de la Mecánica clásicas tan bien puntualizados por H. Poincaré en su obra magistral *La Ciencia y la Hipótesis*: "El geómetra trata siempre, más o menos, de representarse las figuras que estudia; hace geometría con la extensión como con el yeso; pero debe cuidar de no dar demasiada importancia a accidentes que frecuentemente no la tienen mayor que la blancura del yeso." Para el analista puro, que "ha desembarazado la ciencia matemática de todos los elementos extraños..., el continuo... no

es sino una relación de individuos dispuestos en cierto orden, en número infinito, verdad es, pero *exteriores* los unos de los otros. No es la concepción ordinaria en que se supone entre los elementos del continuo una suerte de lazo íntimo que hace de él un todo... De la célebre fórmula: el continuo es la unidad en la multiplicidad, la multiplicidad sola subsiste, la unidad ha desaparecido" (cap. II). Y, en el cap. VI: "1.º No hay espacio absoluto y nosotros no concebimos sino movimientos relativos; sin embargo, se enuncian lo más frecuentemente los hechos mecánicos como si hubiese un espacio absoluto al cual uno pudiese referirlos. 2.º No hay tiempo absoluto: decir que dos duraciones son iguales, es una aserción que no tiene por sí misma ningún sentido y que no puede adquirir ninguno si no es por convención. 3.º No sólo no tenemos la intuición directa de la igualdad de dos duraciones, sino que no tenemos siquiera la de la simultaneidad de dos sucesos que se producen en teatros diferentes. 4.º En fin, nuestra geometría euclídea no es ella misma, sino una suerte de convención de lenguaje: podríamos enunciar los hechos mecánicos refiriéndolos a un espacio no euclídeo, el cual sería un casillero menos cómodo, pero tan legítimo como nuestro espacio ordinario; su enunciación devendría así mucho más complicada, pero permanecería posible. Así, el espacio absoluto, el tiempo absoluto, la geometría misma no son condiciones que se imponen a la mecánica; todas estas cosas no preexisten a la mecánica más que la lengua francesa preexiste lógicamente a las verdades que se expresan en francés."

Es doctrina de Einstein que la condición de simultaneidad verificada entre dos acontecimientos referidos a un determinado sistema de coordenadas no se verifica ya cuando los mismos acontecimientos se refieren a otro sistema de coordenadas en movimiento rectilíneo y uniforme respecto al primero, y que el intervalo de tiempo entre dos determinados acontecimientos es valorado diversamente según que sea referido a un sistema de coordenadas o a otro que respecto al primero esté en movimiento.

Recordemos los progresos de la geometría analítica y de las ecuaciones diferenciales, realizando cada vez más la emancipación de la representación de las figuras por la aritmética universal.

Los estudios astronómicos deponen en favor de la inexistencia del vacío interestelar: todos los espacios llenos de polvo cósmico, luminoso o no; y en lo intramolecular y en lo intraatómico suprime el vacío la concepción moderna de las cargas eléctricas constitutivas de los átomos, no como puntos a distancia en el vacío, sino como masas diluídas en todo el espacio, considerándose como un mismo factor físico la carga eléc-

trica y su campo, introduciéndose unas en otras con absorción de líneas de fuerza; concepción que es la interpretación más racional del fenómeno de que la partícula alfa que ha salido de un átomo radiactivo muestre, libre ya de él, una energía cinética inferior al potencial que atraviesa a la distancia del centro del núcleo de potencial máximo, y del fenómeno inverso de que las partículas electropositivas, proyectándose en el átomo, lo desintegren aunque la fuerza viva de las mismas sea inferior por causa del poco potencial disponible a la necesaria para vencer la repulsión electrostática del núcleo del átomo; concepción moderna probada por el hecho del "empaquetamiento"; v. gr., por el hecho de que un protón y un electrón formando un átomo de hidrógeno pesan 1,0077 y cuatro protones y cuatro electrones, formando un átomo de helio, pesan cuatro.

La finitud del universo es hoy la doctrina más común entre físicos y astrónomos, la cual lleva consigo la finitud del número de cargas eléctricas; además, la teoría de los cuantos—dice Eddington (cap. XI de *La filosofía de la ciencia física*)—ha unificado la Aritmética y la Mecánica ondulatoria, resultando la Aritmética cuántica, la cual, entre otras diferencias con la Aritmética pitagórica, tiene la de que en la cuántica no existe el infinito: los límites no van más allá de un número superior, el cual es el número cósmico, que desempeña, desde cierto punto de vista, en la Aritmética cuántica relativista el mismo papel que es desempeñado por la velocidad de la luz en la teoría elemental de la relatividad. Además, la superficie esférica limitante, creciente o no por expansión del universo, según las teorías, es defendida por muchos: y aun hay sabios eminentes que creyeron poder precisar números; recuérdense los 114 millones de años de luz que asignó Einstein a la longitud de la máxima seudocircunferencia descrita sobre la superficie limitante del mundo, y aquel número famoso que se escribe nada menos que con 80 cifras, que es, según Eddington, el número de protones y también el número de electrones que hay en todo el universo; a cuyo cálculo teórico no hay que dar, según el propio autor, un alcance que vaya más allá de los límites señalados por su posición epistemológica, pero que es fecundo, según él, en problemas de naturaleza práctica.

El verdadero ser material; las substancias de unidad facticia.—Según la susodicha doctrina de Balmes, el universo no es conocido por la ciencia sino como una multiplicidad con orden constante o según los cambios en la disposición de los elementos múltiples, cambios que llamamos movimiento (lib. III, cap. 3).

Esta multiplicidad ordenada, ordenada aun en sus cambios, es, en último término, multiplicidad de substancias simples, porque lo que se pro-

piamente substancia es lo simple: los verdaderos seres son los simples y unos; las llamadas substancias "son conjuntos de substancias que, a su vez, forman una tercera substancia, reuniéndose bajo una cierta ley que las preside y que les da la unidad que he llamado facticia". "El ser propiamente dicho no está en la unión de los elementos, sino en los elementos unidos. La unión es una mera relación que no es ni siquiera posible cuando no hay elementos que se hayan de unir. Por el contrario, estos elementos en sí mismos, prescindiendo de la unión, son verdaderos seres, que existían antes de la unión y que existen después." Y la unión no tiene valor ante la ciencia sino en cuanto hay un ser inteligente que percibe los elementos reduciendo conjuntos a principios de unidad según formas ideales (lib. VI, caps. 3 y 4). Un cuerpo es considerado como *una* substancia "por relación a la unidad de efecto que nos produce con el enlace que da a nuestras sensaciones y a los fenómenos que de ella resultan...; pero el ser permanente se halla en las partes" (lib. IX, capítulos 3.º y 4.º). Y en el capítulo 6.º del mismo libro IX, cuando va a empezar a tratar de la "substancialidad del yo humano", dice: "Al considerar las substancias corpóreas no hemos encontrado la perfecta unidad; todas cuantas se sujetan a nuestros sentidos se resuelven en muchas otras que, a su vez, son substancias también; resultando que los cuerpos más bien son agregados de substancias que una sola substancia. La unidad no la encontramos en ellos; nosotros se la atribuímos o en cuanto forman un lazo común de nuestras sensaciones, o en cuanto estas diversas substancias las consideramos subordinadas a una que las vivifica y dirige."

En paralelo también con esta doctrina de Balmes, recordemos los firmes progresos realizados por la ciencia contemporánea en cuanto a la discontinuidad de la energía en sus formas de materia y radiación.

En cuanto a la discontinuidad de la materia su prueba, iniciada con la teoría cinética de los gases, seguida de los estudios de Avogadro, de los del movimiento browniano, de los que llevaron por distintas vías a la deducción del número de Avogadro, de los de Rayleigh sobre el color azul del cielo, de las inferencias de Helmholtz, de la ley de Faraday acerca de la electrólisis, con la ionización de los gases, con los fenómenos radiactivos, con los experimentos de Bond de rotura de láminas de mica y los estudios de Perrin sobre las pompas de jabón, no deja lugar a duda.

En cuanto a la discontinuidad de las radiaciones, citaremos sólo el efecto fotoeléctrico y la fijación de una magnitud indivisible de acción.

Dice Eddington en el cap. 3.º de la obra citada que como nuestros

sentidos son sistemas macroscópicos, la investigación científica descubrió primero las leyes científicas relativas a los cuerpos visibles a simple vista, los cuales, en realidad, son cada uno como una multitud de entes o partículas individuales: ha sido algo análogo a como si en la Psicología de la mente humana se empezase por el estudio de las multitudes; las leyes del dominio macroscópico deberían lógicamente ir precedidas por las leyes de las partículas individuales, que son los verdaderos entes de la Física, aunque la concepción de este ente o partícula individual sea hoy más escurridiza que la de los viejos atomistas. Hasta aquí Eddington.

La actividad corpórea.—En el cap. 14 del libro X dice Balmes que no alcanza en qué se funda la proposición de que la materia es incapaz de toda actividad, y que no ve cómo sea posible apoyarla ni en la razón ni en la experiencia.

No podemos apoyarla en la razón porque no conocemos la misma esencia de la materia, ni conocemos ninguna propiedad suya a la cual repugne el atributo de actividad, el cual (cuando no nos ofrece la idea intuitiva de conciencia) requiere sólo "un principio de mudanzas propias o ajenas, lo cual no es contradictorio con la idea de multiplicidad", inherente al concepto de la materia. "Verdad es que la extensión de los cuerpos en cuanto tal se nos ofrece como una cosa muerta, indiferente a todas las figuras y a todos los movimientos, sin que descubramos en ella ningún principio de actividad; mas para que esto pueda probar algo sería necesario suponer que la esencia de los cuerpos consiste en la misma extensión, y que ésta no tiene más de lo que ofrece a nuestros sentidos, sin que encierre nada en que pueda fundarse su actividad". Impugna a continuación que "ese fondo muerto que hallamos en la extensión, considerada como simple objeto de las ideas puramente geométricas", sea la esencia de los cuerpos.

En el capítulo siguiente dice que, "ateniéndonos a la experiencia, lejos de que debamos inferir la inercia absoluta de los cuerpos, nos hallamos inclinados a creer que están dotados de actividad". Aduce la continua serie de mudanzas en el mundo con un orden fijo, el hecho de que "el mundo corpóreo, lejos de ofrecernos una masa inerte, nos presenta más bien la apariencia de una actividad que despliega fuerzas colosales"; alega, entre otros, "los fenómenos de la electricidad, del magnetismo, del galvanismo", que "nos ofrecen más bien principios de mucha actividad, origen de movimientos dondequiera que se hallen, que no objetos indiferentes para el movimiento y el reposo", y que "el ser sensitivo recibe de los cuerpos una multitud de impresiones que le hacen sufrir continuas

mudanzas"; por lo cual también ofreciéndonos la idea de actividad, "la de un principio de mudanzas en otros seres", hemos de concluir la actividad corpórea, ya que "los cuerpos las están produciendo de continuo en nosotros, real o aparentemente".

"Se dice que la experiencia enseña que los cuerpos son indiferentes para el reposo o el movimiento; y se asienta como cosa indudable en los preámbulos de algunas obras de física que un cuerpo puesto en quietud permanecería en el mismo estado por toda la eternidad, y que puesto en movimiento se movería también por toda la eternidad en línea recta y siempre con la misma velocidad que recibiera desde un principio. No sé cómo se han podido conocer por experiencia semejantes proposiciones; yo sostengo que no sólo no se han podido conocer, sino que la experiencia parece indicar todo lo contrario. ¿Dónde se ha encontrado jamás un cuerpo indiferente para el movimiento o el reposo?... Mas bien deberemos decir que la experiencia nos atestigua una inclinación general de los cuerpos hacia el movimiento... Si pongo sobre mi bufete un cuerpo, permanece en reposo, y allí le encuentro al día siguiente y le encontraré a la vuelta de muchos años. El cuerpo, sin embargo, no está indiferente para el movimiento o el reposo; allí se está quieto, pero va ejerciendo continuamente su actividad; así lo muestra su presión sobre el bufete que le sustenta. Este ejercicio es incesante, se le experimenta en todos los momentos, como lo prueba el que si se le quiere levantar ofrece resistencia, si se le aparta del bufete se cae, si se le pone la mano debajo la comprime y hace cambiar de forma los cuerpos blandos sobre que pesa. El decir que la atracción del centro de la tierra obra sobre el cuerpo no prueba nada contra la actividad corpórea; antes bien, la confirma, pues que este centro es otro cuerpo, y así, quitando la actividad al uno la damos al otro. Además, según todas las observaciones, la atracción es recíproca y, por consiguiente, la actividad atrayente se halla repartida entre todos los cuerpos".

Confrontemos esta doctrina con el concepto energético que de la materia tiene la físico-química contemporánea, que ha substituído el dualismo de materia y fuerza, como conceptos coordinados, por la constitución del concepto de energía en concepto trascendental de la físico-química, considerando que los dos conceptos coordinados que abrazan toda la realidad físico-química, son los de materia y radiación, pero que una y otra son energía; que, según lo antes indicado, los elementos constitutivos de la materia son cargas eléctricas que se identifican con sus campos, campos convergentes hacia un punto, constituído cada campo por la cabellera de líneas de fuerza representativa de la masa eléctrica,

de suerte que la masa de carga eléctrica total del electrón es igual a la energía del campo creado por el mismo más la energía de la presión para contrarrestar la repulsión electrostática que las distintas partes del electrón sostienen entre sí, resultando ser la masa no una característica invariable de la materia, sino una función de las distancias que los elementos constitutivos de la materia guardan entre sí, ya que del mismo modo que al introducirse en un campo eléctrico creado por una masa eléctrica otra masa eléctrica de distinto signo, gran parte de las líneas de fuerza que salen de una masa son absorbidas por la otra; así al aproximarse un protón y un electrón se pierde masa (compensándose por radiación). Créese, cada día más, que la radiactividad, aunque sensiblemente se manifieste sólo en elementos de número atómico elevado, es propiedad general de la materia por la transmutación y radiactividad artificialmente obtenidas en cuerpos de peso atómico pequeño, por las asociaciones naturales que recuerdan las que constantemente integran los minerales radiactivos, por la misma ley de decrecimiento de la radiactividad, según la cual la actividad de los cuerpos radiactivos no puede llegar nunca a anularse totalmente. Añádase, conexa con la radiactividad, la incesante evolución química.

Y en cuanto al llamado principio de inercia, dice Poincaré en el capítulo VI de *La Ciencia y la Hipótesis,* dedicado directamente a la crítica de la Mecánica clásica: "El principio de inercia. ¿Es una verdad que se impone *a priori* al espíritu? Si fuese así, ¿cómo los griegos la habrían desconocido? ¿Cómo habrían podido creer que el movimiento se detiene desde que cesa la causa que le había dado nacimiento, o bien aún, que todo cuerpo, si nada viene a contrariarlo, tomará un movimiento circular, el más noble de todos los movimientos? Si se dice que la velocidad de un cuerpo no puede cambiar si no hay razón para que cambie, ¿no podría sostenerse con igual legitimidad que la posición de este cuerpo no puede cambiar, o que la curvatura de su trayectoria no puede cambiar si una causa exterior no viene a modificarlas? El principio de inercia, que no es una verdad *a priori,* ¿es, pues, un hecho experimental? Pero ¿se ha experimentado jamás sobre cuerpos substraídos a la acción de toda fuerza?; y si se ha hecho, ¿cómo se ha sabido que estos cuerpos no estaban sometidos a fuerza alguna? Se cita ordinariamente el ejemplo de una bola rodando un tiempo muy largo sobre una mesa de mármol; pero ¿por qué decimos que no está sometida a fuerza alguna? ¿Es porque está alejada de todos los otros cuerpos de manera que no puede recibir de ellos ninguna acción sensible? No está, sin embargo, más lejos de la tierra que si se la lanzase libremente en el aire, y todo el mundo sabe que en este caso

experimentaría la influencia de la gravedad debida a la atracción de la tierra."

La penetrabilidad de la materia.—Dice Balmes en el capítulo 32 del libro III, bajo el epígrafe "Posibilidad de la penetración de los cuerpos": "Cuanto más se medita sobre el mundo corpóreo, más se descubre la contingencia de muchas de sus relaciones... ¿Qué cosa más necesaria que la impenetrabilidad? Y, sin embargo, desde el momento que se la analiza severamente, se la encuentra reducida a un hecho de experiencia, que no se funda en la íntima naturaleza de los objetos, y que por lo mismo puede existir o dejar de existir sin ninguna contradicción. La impenetrabilidad es aquella propiedad de los cuerpos por la cual no pueden estar juntos en un mismo lugar. Para todos los que no hacen del espacio puro una realidad independiente de los cuerpos, esta definición no significa nada; pues que si el lugar como espacio puro no es nada, hablar de un *lugar mismo*, con abstracción de los cuerpos, es hablar de nada. Luego, en tal caso, la impenetrabilidad no puede ser otra cosa que cierta relación o de los cuerpos o de las ideas. Ante todo conviene distinguir entre el orden real y el puramente ideal. La impenetrabilidad puede considerarse de dos especies, física y geométrica. La física es la que vemos en la naturaleza; la geométrica es la que se halla en nuestras ideas. Dos globos de metal no pueden estar en un mismo lugar; he aquí la impenetrabilidad física. Las ideas de los dos globos nos ofrecen dos extensiones que se excluyen recíprocamente en la representación sensible: he aquí la impenetrabilidad geométrica. Cuando imaginamos que los dos globos coinciden perfectamente, ya no hay dos, sino uno solo; cuando imaginamos que un globo ocupa una parte del otro, resulta una figura nueva o bien el uno es considerado como una porción del otro y, por consiguiente, está contenido en su idea; así se ve en el caso en que el menor se mete dentro del mayor. En ambos supuestos se consideran los globos penetrándose en todo o en parte; pero esta penetración no es más que la designación de ciertas partes en el uno, considerado como un puro espacio, en las que se coloca el otro, considerado también como un puro espacio. La impenetrabilidad geométrica no existe sino cuando los dos objetos se suponen separados y sólo en cuanto están separados; en cuyo caso la impenetrabilidad es absolutamente necesaria, pues la penetración equivaldría a poner confundido lo que se supone separado, esto es, se afirmaría la separación y la no separación, lo que es contradictorio. Luego la impenetrabilidad geométrica nada prueba en favor de la impenetrabilidad física, pues que existe en el solo caso de que esté presupuesta, es decir, que se la exija so pena de incurrir en contradicción. Es

evidente que lo mismo se verifica en la realidad, pues que si suponemos dos cuerpos separados, no pueden compenetrarse mientras estén separados, sin que se caiga en una contradicción manifiesta. En este punto el orden ideal nada nos enséña sobre el real. La compenetración, ¿puede existir en la realidad?" Atendiendo a "la misma esencia de las cosas... afirmo—dice Balmes—que no hay ninguna contradicción en hacer los cuerpos penetrables; y que el análisis de esta materia enseña que la impenetrabilidad de los cuerpos nada tiene de esencial. Ya hemos visto que la idea de lugar como espacio puro es una abstracción; luego es una suposición enteramente imaginaria aquella en que a cada cuerpo le damos cierta extensión para llenar un cierto espacio, de tal manera que no pueda menos de llenarle, y no le sea dable a un mismo tiempo admitir otro en un mismo lugar. La situación de los cuerpos, en general, es el conjunto de sus relaciones; la extensión particular de cada cuerpo no es más que un conjunto de las relaciones de sus partes entre sí; hasta llegar o a puntos inextensos o de una pequeñez infinita, a la cual podemos aproximarnos por una división infinita... Nuestra experiencia, ¿es acaso el límite de la naturaleza de las cosas?"

Hoy se admite entre los físicos, como hemos dicho antes, la interpenetración de las cargas eléctricas constitutivas de la materia.

La comunicación del movimiento y la causalidad física.—La parte del capítulo 4.° del libro IX, dedicada a la comunicación del movimiento y la serie de capítulos del libro X, dedicados a la causalidad, muestran, para quien conoce algo las diferencias entre la física clásica y la moderna, cómo Balmes advirtió deficiencias de claridad y profundidad explicativa en la concepción científica de su tiempo respecto de los indicados temas; mereciendo especial mención la doctrina de los capítulos 9.° y 10, donde se desarrollan los requisitos necesarios para que A pueda ser tenido propiamente por causa de B, en términos que excluyen el error de la física clásica de que un mismo efecto pueda provenir de distintas causas.

PEDRO FONT PUIG

Catedrático de la Sección de Filosofía en la Universidad de Barcelona

LA FILOSOFIA MORAL DE BALMES

Quien lea con asiduidad a Balmes no podrá menos de apreciar en él una gran facilidad para elevarse a las más altas especulaciones y a la vez una penetrante y atinada vista de las cosas de la vida. Fruto de esta doble fuerza era la aplicación sana y práctica de los principios a los varios problemas de la historia, de la moral y de la sociología. Estas cualidades son precisamente las que constituyen el verdadero genio, profundo en la concepción, claro en la penetración y vasto en la comprensión.

Como ejemplo de lo dicho podemos aducir lo que nos dejó escrito Balmes sobre filosofía moral [1]. No es que su tratado de Etica sea muy extenso, porque, como él mismo nos dice, no se propuso escribir una obra de moral, sino una filosofía moral, y para esto basta examinar y analizar los fundamentos de la moral y sus conclusiones capitales. Este problema del fundamento último de la moral es el que preocupa a nuestro filósofo y, en verdad, el problema no puede ser más interesante. Se trata de buscar el principio absoluto sobre el que descansa la certeza del orden moral y la inviolabilidad de sus leyes generales ante la razón, la seguridad de sus aplicaciones prácticas ante la conciencia y la eficacia de la sanción divina sobre el ejercicio libre de nuestra voluntad.

Intentaremos dar un resumen del sistema moral de Balmes y subrayar de una manera más particular la solución que da al problema del origen absoluto del orden moral, siguiendo, paso a paso, los capítulos de la *Etica* en su *Filosofía Elemental.*

Sabido es que tres son los bienes que el hombre puede apetecer: el deleitable; es decir, el placer; lo útil y lo racional u honesto. Así podemos decir que son también tres las direcciones generales o sistemas en moral:

---

1 *Filosofía fundamental,* lib. X, cap. XVIII, y *Filosofía elemental,* Ética. Obras completas del Dr. Jaime Balmes, Pbro. Edic. Casanovas. Barcelona, 1925-1926. Volúmenes XIX y XX.

el hedonismo, el utilitarismo y el eudemonismo racional. Kant en la época moderna remozó el antiguo estoicismo, que es una exageración del eudemonismo, y dió origen al formalismo puro, como se le llama en la escuela. De estas tendencias la que cuenta con más variaciones en la historia es el utilitarismo, que de individual se ha hecho altruísta o social, evolucionista, pragmático, cultural, etc. En los tiempos en que escribía Balmes predominaba mucho la moral positivista-evolucionista, hija del asocionismo psicológico inglés, y al que Spencer habría de dar un marcado acento biológico o, digamos, animal. En Francia representaba esta tendencia Augusto Comte, fundador del positivismo y tenido por sus discípulos como el inventor de las leyes de la evolución social con la célebre fórmula de las tres etapas, teológica, filosófica y positiva. Este error parece ser el que denomina Balmes filosofía del porvenir, es decir, de un futuro siempre mejor de la humanidad llevada en alas por el progreso. Puede verse su refutación en las *Cartas a un escéptico* [2]. En moral representa un *relativismo*, el más absoluto.

Otro escritor que ejercía por aquellos años gran influencia en Francia era Víctor Cousin, el fundador del eclecticismo, el cual en moral ofrece argumentos para todos los gustos, aunque predomina la afirmación de que los juicios de valoración son simples y primitivos y que de ellos se deriva el imperativo moral. Concede también gran importancia a los sentimientos concomitantes.

Balmes, al escribir su Filosofía se vió obligado a terciar en estos debates, y por su innata inclinación a repensar personalmente los problemas intentará hacerlo al presente:

Primero, analizando el hecho moral para distinguir su carácter específico y distintivo.

Segundo, buscando su fundamento último que le dé fuerza universal y absoluta, y luego,

Tercero, a la luz de este principio interpretará la realidad y hará las debidas aplicaciones.

De esta manera combatirá nuestro filósofo el positivismo materialista, que no se ruborizará un día en afirmar que la moral es como otra secreción cualquiera de nuestro organismo y el relativismo en todas sus formas. A su vez, aportará al caudal de la filosofía católica y escolástica una visión sublime y una síntesis original y perfecta de los problemas de moral.

La existencia de las ideas morales y su carácter práctico es un hecho

---

[2] *Cartas a un escéptico*, 4.ª; O. C. X., p. 73.

evidente [3]. "Bueno, malo, virtud, vicio, lícito, ilícito... son palabras que emplea el ignorante como el sabio en todos los tiempos y países... Estas ideas morales se nos han dado como reglas de conducta..., existían antes de las escuelas filosóficas en los individuos y en los pueblos." Luego "al entrar en el examen de la moral es preciso considerar que se trata de un hecho. Las teorías no serán verdaderas si no están acordes con él. La filosofía debe explicarle, no alterarle..." Por esto "los elementos constituyentes de las ideas morales es necesario buscarlos en la razón, en la conciencia, en el sentido común. Siendo reguladoras de la conducta del hombre no pueden estar en contradicción con los medios perceptivos del humano linaje".

Balmes se revela aquí como siempre: el filósofo del sentido común; es su actitud característica; fundarse en la realidad humana. "Si no puedo ser filósofo sin dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía y me quedo con la humanidad [4]. Porque estas ideas tienen una universalidad evidente. "Bien y mal, moral e inmoral, justo e injusto..., no hay ideas más comunes, más vulgares" [5]. "Negar toda diferencia entre el bien y el mal es ponerse en abierta contradicción" [6]. Efectivamente, los filósofos que se apartan de este punto de vista caen en contradicciones, y para estudiarlos hay que empezar por explicar qué entienden por todas estas palabras con que el pueblo y ellos mismos espontáneamente expresan sus ideas morales. Así, los tratados de moral suelen advertir desde un principio a sus lectores acerca de esta ambigüedad de vocablos [7]. El achaque, lejos de disminuir aumenta cada día. Basta citar la moral de los existencialistas en la que, además de conceptos extraños, como del ser auténtico e inauténtico, de personalización, preocupación y angustia, etcétera, se falsifican los conceptos de culpabilidad, pecado, remordimiento, es decir, topamos primeramente con una desviación del sentido corriente de los términos éticos, con un giro enteramente nuevo, una interpretación absolutamente discordante de su uso común [8]. ¿Cómo es posible aclarar con esto el concepto de moral?...

Las condiciones del orden moral [9]. Es de notar cómo Balmes conecta la moral con la inteligencia. Nos ha dicho antes que los elementos constitutivos de las ideas morales no pueden estar en contradicción con los

---

3 *Filosofía elemental,* Etica, cap. I; O. C., XX, p. 180.
4 *Filosofía fundamental,* lib. I, cap. XXXIV. O. C., XVI, p. 347.
5 *Filosofía fundamental,* lib. X, cap. XVIII. O. C., XIX, p. 362.
6 Ibid., p. 365.
7 BALLERINI: *Opus theologicum morale,* I, n. 135.
8 JOSÉ IGNACIO ALCORTA: *La conciencia como autorrevelación.* "Revista de Filosofía", n. 17.
9 *Filosofía elemental,* Etica, cap. II. O. C., XX, p. 184.

medios perceptivos del humano linaje. En efecto, no hay moralidad ni inmoralidad cuando no hay conocimiento. "La primera condición para que una acción pueda pertenecer al orden moral es la inteligencia en el ser que la ejecuta...; las criaturas racionales sólo están en él mientras usan de razón [10]. El instinto, el impulso biológico como tal, no pertenece al reino de la moralidad.

"Ni basta el conocimiento de lo que se ejecuta si el sujeto no obra con espontaneidad libre." El determinismo psicológico es la negación de toda moral. Balmes hace arrancar el orden moral precisamente de la existencia de la *causalidad final*, esencialmente distinta de la eficiente y que sólo tiene lugar en los seres dotados de inteligencia [11]. Habla Balmes de la causa que obra por un fin *elective;* pues también hay finalidad *executive* en la naturaleza física e *instintive* en los animales. Donde quiera que haya libertad hay moralidad, porque hay opción y, por tanto, autoperfectibilidad. Con la libertad nace, por decirlo así, un nuevo mundo, el mundo moral, el mundo de la responsabilidad, del mérito, de la virtud, del heroísmo. Balmes postula la libertad, la exige como una condición de la moralidad; pero está muy lejos de hacer consistir la moralidad en la misma libertad, como muchos discípulos de Kant, con el padre del moderno libertinismo, Nietzsche. Toda la filosofía moderna adolece del mismo mal; se ha divinizado a la misma libertad; se habla de un más *allá del bien* y *del mal*: en realidad, este más allá resulta un fuera o un más bajo del bien y del mal: lo biológico, lo animal, lo instintivo preconizado como la verdadera vida del hombre.

Balmes es muy preciso y claro en el determinar el grado de conocimiento y de libertad necesario para el orden moral; no basta para el conocimiento el conocer las relaciones de los medios con los fines, ni para la libertad la simple facultad de hacer o no hacer esto o aquello; se necesita una capacidad de conocer la moralidad de las acciones y de proceder libremente conforme a este conocimiento. Quien comete con pleno conocimiento y libertad un acto cuya malicia moral ignoraba invenciblemente, no es responsable. En el orden moral todo depende del conocimiento y libertad del que obra, y *este conocimiento y libertad deben ser capaces de referirse al mismo orden moral* [12].

Probado el hecho universal, sus características y las condiciones implícitamente contenidas en el concepto de moralidad, pasa Balmes a estudiar las condiciones *constituyentes* [13]. "Con conocimiento y libertad

10 *Filosofía elemental,* Etica, cap. II, O. C., XX, p. 184.
11 *Filosofía fundamental,* lib. X, cap. XVIII. O. C., XIX, p. 360.
12 *Filosofía elemental,* Ética, cap. II. O. C., XX, p. 186.
13 Ibid., p. 188.

se hacen cosas buenas o malas, morales o inmorales. ¿En qué consiste esa bondad y malicia?" Recordemos que la moral pertenece al conocimiento práctico aplicado a sí mismo: es ciencia normativa; nos dice lo que debemos hacer o evitar. El hombre en cuanto racional tiene una influencia sobre la naturaleza. Juzgando y combinando nuestros juicios somos creadores de idealidad y realidad, porque damos forma e idealidad inmanente a las cosas. Los antiguos distinguían *facere* del *agere*. Lo primero es realizar esta idealidad en las cosas exteriores a la voluntad, lo cual se hace por el arte. Lo segundo es realizar esta idealidad o esta forma en los mismos actos dependientes de la voluntad. En las demás cosas juzgamos si son aptas o útiles, convenientes o inconvenientes; aquí juzgamos si nos perfeccionan o nos vician, si son buenas o malas en orden a las costumbres, pues *mores* o costumbres significan una serie de operaciones libres que afectan y determinan nuestra conducta: la moral forma *mi* perfección, porque depende de *mí*.

A priori ya casi podemos afirmar que la voluntad, al ordenar sus actos, ha de tener una norma. "En el universo—dice Balmes—está todo en un orden y no debían formar excepción de esta regla las criaturas racionales. Pero ese orden no podía ser en ellas el efecto de una ley necesaria, a no mutilar su naturaleza despojándola del libre albedrío [14]. Luego es preciso buscar alguna regla o bien dejar la criatura libre abandonada a todos los impulsos de su naturaleza. Esto último equivaldría a despojar la criatura racional haciéndola de condición inferior a la de los brutos. Tendríamos el libertinaje de Nietzsche. Luego existe una norma de moralidad, lo cual también confirman *a posteriori* el sentido común y el lenguaje humano.

Se trata de determinar cuál es esta norma y cuál su valor. Aquí hay que rechazar todas las formas del *utilitarismo* [15]. Balmes raciocina así: "Quien afirme que la diferencia entre el bien y el mal es arbitraria, contradice a la razón, al grito de la conciencia, al sentido común, a los sentimientos más profundos del corazón, a la voz de la humanidad manifestada en la experiencia de cada día y en la historia de todos los tiempos y países" [16]. "La regla de la moral no es el interés privado. Si esto fuera cierto se seguría este absurdo: el egoísta es altamente moral, pues que sólo respeta la utilidad, esencia de la moralidad" [17]. "Siendo la utilidad una cosa relativa, cuando se quiere cimentar la moral sobre la utilidad pri-

---

[14] *Filosofía elemental*, Etica, cap. II. O. C., XX p. 189.
[15] *Filosofía elemental*, Etica, caps. IV, V, VI. O. C., pp. 188 sigs.
[16] Ibíd., p. 190.
[17] Ibíd., p. 192.

vada es necesario comenzar por la definición de ésta, determinando el fin que nos hemos de referir... Si se hace consistir el fin en el placer, es preciso expresar en cual, si en los sensibles o en los intelectuales... Poner el fin del hombre en los placeres sensibles es trastornar el orden de la naturaleza, tomando los medios por fines y los fines por medios" [18]. "No siendo el placer la regla de la moralidad, ¿lo será, tal vez, la salud?" Esto ha pretendido el darwinismo y Spencer, proclamando como fin del hombre la plenitud de vida y la perfección de la raza. "No puede ser—dice Balmes—, porque la salud y la vida no son para sí mismos, sino para el ejercicio de las facultades vitales... son un medio" [19]. "¿La moralidad se fundará en la inteligencia? Una inteligencia puede concebirse con profunda inmoralidad; en cuyo caso, lejos de que la elevación de la primera excuse a la segunda, la hace más culpable" [20]. "No hallamos, pues, en la utilidad privada el fundamento de la moralidad; ni aun refiriéndola a las facultades intelectuales nos da la regla buscada; el ejercicio de éstas debe someterse a la regla, pero no son la misma regla" [21].

La moralidad no es la relación a la utilidad pública. Balmes pasa a refutar la moral sociológica. El primer argumento que aduce en contra es que esta doctrina "rechaza el egoísmo como base de la moral; pero, en cambio, exime de la moralidad al individuo en aquellas acciones que no tengan relación con la sociedad; de suerte que para un individuo solo, aislado, no habría orden moral" [22]. "No es necesaria la sociedad para que tengan existencia y aplicación las ideas morales; una criatura inteligente que estuviese sola en el universo tendría sus deberes para consigo y con el Criador; desde el momento que hay inteligencia y libertad hay el orden moral que es su regla" [23]. Con toda claridad se declara con las anteriores palabras la existencia de los derechos y deberes estrictamente personales y anteriores a la misma sociedad. Queda condenada la absorción de las personas humanas por el totalitarismo de cualquier especie que sea. Balmes dedica todo un capítulo a confirmar con ejemplos la doctrina expuesta contra el principio utilitario, y acaba con estas palabras: "La razón y el sentido común ven en la moralidad algo superior a una cuestión de cálculo, y de aquí dimana el desprecio que se acarrea

---

18 *Filosofía elemental,* Etica, caps. IV, V, VI. O. C., XX p. 193.
19 Ibid., p. 195.
20 Ibid., p. 197.
21 Ibid., p. 197, n. 29.
22 Ibid., p. 199.
23 Ibid., p. 200.

el egoísmo y el aprecio que nos inspira el desinterés de quien cumple con sus deberes" [24].

En una como digresión, Balmes va a comparar los conceptos de utilidad y moralidad. "Aunque distintas, no entiendo separar estas dos cosas, de suerte que la una excluya la otra. Lo moral es también útil; un individuo que cumple fielmente con sus deberes no sólo logrará la felicidad que está reservada a los justos después de la muerte, sino que con mucha frecuencia será dichoso en esta vida en cuanto es posible a la condición humana" [25]. Lo propio que en los individuos se verifica en los pueblos.

Es más, la utilidad bien entendida no sólo está hermanada con la moralidad, sino que puede también ser objeto intentado en la acción moral sin que ésta se afee ni pierda su carácter" [26]. Sabido es el ataque de Kant a la moral cristiana bajo este aspecto, considerándola una moral interesada y rastrera. Pero con toda injusticia, porque, como continúa discurriendo nuestro filósofo, "¿no sería bien extraño una moralidad que prescribiese al padre el trabajar por el sustento de su hijo y familia sin intentar esta utilidad?... No se entiende de este modo el desinterés moral: se entiende, sí, que la razón constitutiva de la moralidad no es la utilidad" [27]. "La utilidad no constituye la moralidad, pero muchas veces es una condición necesaria para ella... ¿Cómo ejerceríamos la beneficencia si no la dirigiéramos a la utilidad de los demás?... La moral no está reñida con la dicha. Aun cuando la razón no nos lo enseñara, nos lo indicaría la naturaleza, que nos inspira a un mismo tiempo el amor de la felicidad y el de la moral" [28].

Balmes nos enseña, pues, a evitar los dos escollos: el de una moral puramente formal, divorciada de la felicidad, como la preconiza Kant. Esta moral es inhumana, no la realizará nunca el individuo. Sólo Dios es capaz de un desinterés absoluto, porque sólo El, obrando por sí mismo, siendo fin de sí mismo, puede obrar sin egoísmo; es decir, sin limitación en la difusión del bien. La eudemonología, o ciencia de la felicidad, y la deontología, o ciencia de la virtud y del deber, aunque separables, son dos partes integrantes de la ciencia que regula los actos humanos, o sea de la moral, porque estos actos humanos sin la felicidad como fin carecerían de motor, y sin la fuerza del deber carecerían de guía. Y como, por otra parte, el hombre es uno y uno también el acto humano,

---

[24] *Filosofía elemental,* Etica, caps. IV, V, VI. O. C., XX, p. 205.
[25] Ibid., p. 207.
[26] Ibid., p. 209.
[27] Ibid.
[28] Ibid., p. 210.

no se podrán separar aquellos dos aspectos, aunque se puedan distinguir [29].

Sin embargo, aunque la moral radique en el corazón del hombre, no por esto debe ser utilitaria, que es el segundo escollo en que podríamos tropezar. Lo útil es relativo y todo relativo está impregnado de absoluto. Amar sólo lo particular, lo concreto, como tal, y esto es precisamente lo que enseña el utilitarismo, es negar la moral, porque el querer moral es un querer universal; se quiere la acción o el bien particular porque éste, a la postre, se resuelve en un valor incondicional y absoluto.

Esta moral empirista es la que, por desgracia, está hoy más extendida. Se niega que la moral tenga que ver nada con la metafísica. De aquí el afirmar que no hay derecho natural, sino sólo una casuística; que no hay ni esencia, ni definición, ni ley. Sólo una acción multiforme, una serie de movimientos parecidos a los de las olas del mar, que se levantan y se quiebran sin que ninguna corriente o fuerza oculta dé a toda esta agitación una orientación estable. En el corazón del hombre se agitan aspiraciones y tendencias en número infinito. Habrá tantas morales como espíritus individuales y medios culturales. Los códigos de moral variarán de un país a otro, de una época a otra. No habrá moral natural ni leyes absolutamente obligatorias. Todas las normas de acción son contingentes. Con esto los partidarios de la moral empirista y del relativismo se imaginan favorecer el progreso, porque así libramos, dicen, la actividad del hombre de leyes que le aprisionen, con lo cual se consigue adaptarse con más suavidad a la infinita variedad de las circunstancias. Pero la ley no aprisiona, la ley guía. Se acusa a la moral del absoluto de ser abstracta. Lo es en cuanto a determinar los deberes o modalidades contingentes; pero no en señalar la meta del camino. Semejante a la brújula, da una orientación general, pero deja a la habilidad del piloto el sortear los escollos. Que si vemos pueblos que han prosperado y van a la cabeza del progreso con una tal moral, podría discutirse si es en virtud de un tal relativismo o a pesar de él [30].

La moral se ha de fundamentar en una norma absoluta. Pero ¿dónde hallarla? ¿En el mismo hombre o en Dios? La moral laica o del puro formalismo, enseñada por Kant, busca este último fundamento en el mismo hombre. No quiere ser más que moral, afirmar que el término de la acción y de la voluntad es la *ley*, el imperativo y no Dios. Es chocante que después de haber destruído la razón, Kant pretenda fundar una moral que por fuerza ha de ser irracional. Con todo, esta moral ha contribuído

---

29 Cfr. TAPARELLI: *Diritto naturale*, Vol. I, cap. IV.
30 Cfr. ORTEGAT, S. J.: *Philosophie de la Religion*. París, 1938.

en algo a debilitar el hedonismo, a pesar de haber ocasionado a la moral cristiana, que era la europea, un mal inmenso.

Como contra Hume y sus predecesores los nominalistas, de una parte, y los ontólogos y racionalistas de otra, había intentado Kant salvar la necesidad y el valor universal de la ciencia, ahora quiso salvar asimismo el valor universal e incondicional de la moral contra el hedonismo romántico contra el sentido moral de Rousseau, que habría de degenerar en un instinto biológico y contra toda forma de utilitarismo. Esto le pareció que no podía hacerlo sino haciendo al acto moral independiente de toda tendencia sensible, que por fuerza lo había de hacer relativo; y al mismo tiempo *autónomo* de todo orden de fines trascendentales, que él, en la crítica de la Razón pura, había declarado incognoscibles. La última razón del *yo debo* no puede ser ni una inclinación subjetiva, ni la tendencia a la felicidad, ni un motivo teórico cualquiera. Dicha razón ha de ser inmanente a la voluntad; no puede ser otra que ésta: *Debo porque debo*. La ley moral es un imperativo categórico, es decir, un imperativo querido por sí mismo. La noción de norma extrínseca es contradictoria. El acto de obrar por Dios dejaría, por lo mismo, de ser bueno. La moral de Kant es esencialmente antropocéntrica. Mas como la voluntad pura no puede aislarse de la sensibilidad, el punto de sutura de la sensibilidad y del dinamismo racional será el sentimiento de respeto que, aunque repercute en la sensibilidad, se deriva del valor incondicional del deber [31].

De esta posición de Kant se han derivado gran parte de los sistemas morales modernos, especialmente el idealismo trascendente y el pesimismo de Nietzsche, ni es del todo ajeno a la inspiración kantiana la otra dirección de la moral moderna sentimental y afectiva, patrocinada por los modernistas e intuicionistas. Todos estos sistemas convienen en colocar la norma suprema de la moralidad en el mismo hombre, sea en la razón, sea en una fuerza afectiva.

Balmes no vió el desarrollo del formalismo dogmático moral, pero en su *Filosofía elemental* pone dos capítulos que socaban por su base todos estos sistemas [32]. En el primero de dichos capítulos, sin embargo, parece ser intento de Balmes el refutar alguna de las afirmaciones de los mismos filósofos católicos. Prueba, en efecto, cómo no se explica *bastante* (subrayamos nosotros) la moralidad con decir que la moral es lo conforme a razón. "Ser conforme a razón, significando por esta palabra la

---

[31] ORTEGAT, opus. cit., p. 358.
[32] *Filosofía elemental*, Ética, cap. VIII y IX. O. C., XX, pp. 214-218.

facultad de entender, es no decir nada..." [33]. "Decir conformidad a la razón; esto es, al conjunto de verdades que ella conoce es, o no decir nada, o caer en un círculo vicioso, porque en este conjunto de verdades entran las morales o no; si entran, la proposición significa que la moral consiste en la conformidad a las verdades morales, lo que es explicar la cosa por sí misma, y, por tanto, no aclarar nada; si no entran, entonces la conformidad a la razón será la conformidad con lo conocido... y nos quedamos sin ninguna regla moral." "Si por razón se entiende justicia, equidad u otra idea moral, se explicará la cosa por sí misma y nada se adelanta" [34].

Quizá la argumentación de Balmes necesite aquí de alguna declaración. Notemos que en el anuncio del capítulo nos ha dicho: no se explica *bastante* la moralidad. Con esto parece indicar que algo se explica con aquella fórmula: *conforme a razón;* pero que no se explica el último fundamento. Además, no siempre en este punto los autores distinguen bien norma y fundamento. En realidad, como dice Ferreres [35], se pueden distinguir estas tres cosas: fundamento último (la esencia divina), fundamento próximo (la naturaleza humana); norma manifestativa última (la inteligencia divina), norma manifestativa próxima (la razón humana); norma preceptiva última (la ley eterna), norma preceptiva próxima (la conciencia). Teniendo presentes estas distinciones pueden conciliarse las tesis de los diferentes autores.

Muchos autores, por ejemplo, Cathrein [36], apoyados en Santo Tomás [37] dicen expresamente que la regla *próxima* de los actos humanos es la razón. Razón se entiende dictamen último-práctico de la conciencia; ahora bien, este dictamen procede de principios primeros y *per se notis* o evidentes de la ley natural, la cual, a su vez, es la expresión o participación de la ley eterna; ley que se nos manifiesta por el dictamen: se ha de hacer el bien y se ha de evitar el mal. Pero ¿en qué consiste este bien? En el que la razón conoce como bien *humano,* a saber, aquel al que el hombre tiene natural inclinación y conoce como conveniente a la naturaleza humana. La naturaleza se ha de entender en sentido completo, o sea: *a*) Según todas sus partes, racional, sensitiva y vegetativa. *b*) Según todas sus relaciones entre el hombre y los demás seres. *c*) En abstracto y en concreto; en abstracto, fundará las leyes universales; en concreto, servirá para las aplicaciones. Según esto podemos decir que *moral*

[33] *Filosofía elemental,* Etica, caps. VIII y IX. O. C., XX, p. 215.
[34] Ibid., p. 216.
[35] *Compendium Theologiae Moralis,* vol. I, n. 77.
[36] *Philosophiae moralis,* thes. XII.
[37] I, 2, q. 19 a 5; q. 71, a. 6.

es lo que es conforme a razón, esto es, a la naturaleza como tal y *bonum*, o bien no simplemente lo que dice relación a esta razón o naturaleza, sino lo que de hecho es una *perfección* de la naturaleza racional del hombre. La *razón* así explicada será una norma manifestativa próxima; y cuando Balmes pregunta si en el conjunto de verdades entran las morales, diremos que sí; entran los primeros dictados de la ley natural, y estos dictados son la norma manifestativa próxima.

Al fin, las explicaciones anteriores todas son ortodoxas, es decir, disputas entre autores católicos. Mas para el formalismo puro de Kant y para los partidarios del sentimiento moral, de la simpatía, del instinto social, etc., el último fundamento de la moralidad es siempre la naturaleza humana. Balmes refuta estos errores en el capítulo IX de su Etica[38], sentando esta tesis: Nada se explica con decir que la moral es un hecho absoluto de la naturaleza humana, porque la naturaleza humana, en general, es un ser abstracto, en lo que no puede fundarse una cosa tan real e inalterable como es la moralidad; tomado en concreto no es otra cosa que el hombre mismo, y en éste tampoco se puede hallar el origen de la moral.

Hemos de acudir a Dios si queremos encontrar el fundamento que buscamos. Más ¿será Dios precisamente en cuanto último fin o suprema felicidad del hombre?... "Bueno, dirán algunos; es lo que conduce al fin de ser inteligente." Esta explicación, prosigue Balmes en el capítulo XIX del libro X de su *Filosofía fundamental*[39], no debe confundirse con la teoría del interés privado...; aquí al hablar del fin se trata de un fin último superior..."

Muchos autores, al empezar el tratado de Etica con la cuestión de la suprema felicidad, parece como si arguyesen así: Es un hecho que lo que mueve la voluntad es el último fin, o sea la suprema felicidad del hombre. Es así que ésta no se encuentra más que en la posesión de Dios mismo. Luego llamaremos bueno aquello que realmente ordene la voluntad a la posesión del mismo Dios. No podemos decir que la argumentación sea del todo falsa. Pero en ella primero se presenta la moralidad bajo el aspecto de felicidad que tanto combatía Kant; y segundo, cabe preguntar: ¿Por qué para hacernos felices Dios ha debido ordenarnos a El?... Lógicamente o *quoad nos*, quizá sea primero la tendencia a la felicidad; pero *quoad se*, u ontológicamente, ha de haber algo en Dios que sea causa de esa atracción. Balmes dice que la idea de felicidad nos ofrece una cosa muy distinta de la de la moralidad... Si la moralidad

[38] O. C., XX, p. 117.
[39] O. C., XIX, p. 375.

consistiese en la felicidad, la participación de la felicidad sería la participación de la moralidad; todo goce sería un acto moral, y sólo podría ser inmoral por no ser bastante vivo o bastante duradero [40]. No satisface, pues, a Balmes dicha explicación.

No es moral el acto humano precisamente porque se dirija a Dios, sino que tiende a Dios porque es moral. ¿Cuál es aquella perfección de Dios que funda esta moralidad? Y aquí entra la parte más original de nuestro filósofo. De los atributos de Dios no puede ser fundamento último de la moralidad su voluntad [41]. Tampoco es su inteligencia ni su poder [42]. El principio absoluto o causa ejemplar y final de todo el orden moral es el acto por el cual el Ser infinito ama su perfección infinita. Este acto es inmutable, necesario y eterno y constituye la santidad de Dios y se identifica en el orden ontológico con la moralidad perfecta, absoluta, fuente de toda moralidad relativa. La santidad de Dios es la moral viviente.

¿Y cómo de esta moralidad absoluta dimana la relativa? [43]. En Dios preexisten los posibles en todas sus relaciones jerárquicas o de valor entre sí y para con Dios. Cuando El se determine a crearlos, saldrán a la existencia con esta relación inherente a esta coordinación. Ahora bien: ¿Qué es lo que mueve a Dios a crear? El amor a su perfección, a su gloria, a la manifestación de su santidad. Se sigue que la perfección de las criaturas consistirá en esta misma coordinación. En las irracionales será una necesidad física; en las racionales, una necesidad moral, es decir las criaturas dotadas de libertad serán artífices conscientes, reflejos vivos de esta santidad u ordenación de las cosas a Dios. El hombre, por su libertad, es creador de orden, de finalidad en sus actos libres y en el uso de los seres externos. Luego *deberá* sujetarse a dicha coordinación, so pena de apartarse del orden *querido* por Dios, que, en definitiva, es el de su misma perfección y santidad. Todo objeto, desde el punto de vista moral, recibirá su perfección o se apartará de ello, será bueno o malo, según coincida con la coordinación a un orden querido por Dios. Por consiguiente, el acto humano recibirá su moralidad de esta su conformidad con *la voluntad de Dios*. El acto esencialmente moral será el *amor de Dios*. Imposible derivarlo de otro acto, porque éste coincide con el mismo que es en Dios fundamento y esencia de su santidad. Al contrario, todo acto en tanto será moralmente perfecto en cuanto directa o in-

[40] O. C., XIX, p. 376.
[41] *Filosofía elemental*, Etica, X. O. C., XX, p. 219.
[42] Ibid., p. 221.
[43] Ibid., p. 223.

directamente, implícita o explícitamente sea una participación de este amor que Dios se tiene a sí mismo.

Este amor de Dios en la criatura racional, añade Balmes en su *Filosofía fundamental* [44], se presenta en dos estados: de visión o intuición, y es entonces amor santo y necesario, porque es determinado por el mismo objeto del amor (estado de los bienaventurados); y otro estado de conocimiento análogo y derivado, y entonces la misma imperfección del conocimiento lo hará libre. Este acto libre, sin que sea necesario pensar explícitamente en Dios, será más perfecto en cuanto incluya más conocimiento y amor actuales o habituales de Dios. La libertad o voluntad perfecta será la que se coloque en el orden querido por Dios, obrando por motivos y medios conformes al orden divino.

Hallado el fundamento, Balmes explica, según él, todas las nociones fundamentales del orden moral [45].

Dos cosas preocupan a Balmes: establecer el hecho específico y la diferencia entre el bien y el mal: buscar su fundamento absoluto. El carácter relativo de la moral pudiera hacer creer que no hay de ella *ciencia* cierta y que la moral puede *variar* según los tiempos y las circunstancias. Ambos problemas ha resuelto Balmes. Así como el ser contingente o la criatura presenta una relación al ser necesario, sin que esto impida que haya en la criatura un absoluto participado, así los dictados de la moral en último término se han de resolver en un absoluto, sin que sea imposible señalarles un fundamento próximo. Señalar este fundamento trascendente no lo hacen, a lo menos con tanta claridad, otros autores. Con lógica irrebatible Balmes nos ha probado estas ecuaciones: moralidad absoluta igual a perfección moral infinita, igual a santidad infinita, igual a amor de Dios a sí mismo y a su perfección infinita. Dios no puede dejar de ser santo. La santidad infinita, la moral absoluta es independiente del libre albedrío, es metafísicamente necesaria.

Véanse las principales aplicaciones de esta doctrina [46], y el criterio para determinar la naturaleza y el rango de nuestros principales deberes. Así, por ejemplo, la imposibilidad natural de que el hombre viva solo indica que la conservación y perfección de los individuos se ha de conseguir en sociedad. La primera sociedad es la familia. Los padres deben alimentar y educar a sus hijos, porque sin esto no puede conservarse el linaje humano. Los deberes conyugales nacen del orden necesario para la conservación y perfección de la sociedad-familia, indispensable para

---

[44] O. C., XIX, p. 386.
[45] *Filosofía elemental*, Etica, c. XII. O. C., XX, p. 226.
[46] *Filosofía fundamental*, lib. X, c. XX. O. C., XIX, p. 394.

la conservación del humano linaje. Cuanto más necesario es el enlace de un acto con la conservación y perfección de la familia, más necesaria es su moralidad y, por consiguiente, menos sujeta a modificaciones... Asimismo las pasiones, por lo mismo que son ciegas, es evidente que nos han sido dadas como *medios*, no como *fines*. Luego cuando la satisfacción de las pasiones se toma no como un medio, sino como un fin, el acto es inmoral. De los mismos principios se deriva la necesidad de una legislación civil y de un poder público.

Concilia esta teoría lo útil con lo moral u honesto. Las obligaciones morales tienen en último resultado un objeto *útil;* más para la moralidad no basta el querer la utilidad; se necesita querer el *orden mismo* de donde la utilidad resulta, siendo de notar que con cuanto más amor se quiere este orden tanto más moral es el acto [47]. Según esto, cuando el orden sea a un tiempo *querido* por Dios y *conducente* será moral y *útil* [48]. La utilidad no constituye la moralidad, pero muchas veces es una condición necesaria para ella [49]. Es decir, el orden querido por Dios está al mismo tiempo en relación con los dones especiales de las criaturas. Las leyes morales, subordinadas al orden absoluto querido por Dios, están a la vez coordinadas con las tendencias naturales de los seres. Lo *honesto* y lo *útil* son dos caracteres siempre esencialmente distintos: el primero lo *sentimos*, el segundo lo *calculamos*. Cuando nos falta el primero, somos *malos;* cuando el segundo, somos *desgraciados*. El resultado doloroso es *pena* si nuestra voluntad ha infringido a sabiendas el orden; cuando no, es simplemente *desdicha* [50].

El sabio profesor de Lovaina P. Augusto Castelein, S. J., decía de esta teoría de Balmes [51] que expone una doctrina tan profunda como sublime, tan razonable como bella, tan verdadera como ideal. Es verdadera y supera a las explicaciones que dan otros autores cuando hacen consistir la esencia de la moralidad en la conformidad de los actos con las relaciones esenciales de las cosas o en la conformidad de estos mismos actos con la naturaleza humana tomada en su integridad. Pues tales definiciones no expresan bastante el objeto *formal* que ha de ser el fin de toda verdadera definición. Incluso un ateo y materialista podrá afirmar y afirmará que la moral, tal cual él la entiende, consiste en la conformidad del

---

[47] *Filosofía fundamental*, lib. X, c. XX. O. C., XIX, p. 291.
[48] Ibid., p. 398.
[49] *Filosofía elemental*. O. C., XX, p. 210.
[50] *Filosofía fundamental*, lib. X, c. XX. O. C., XIX, p. 398.
[51] *Centenario de Balmes*. Actas del Congreso Internacional de Apologética. Vich, VIII-XI, septiembre MCMX, tomo 2.º, p. 105.

acto humano con la naturaleza humana tomada en su integridad. Ciertamente está en error, pero de él no se le sacará sino llevando el análisis del concepto de moralidad mucho más arriba hasta llegar a Dios, en quien el amor absoluto del bien funda la felicidad relativa y la bondad inherente a las criaturas.

Teoría bella, porque hace del amor a Dios la misma esencia de la moralidad; y puesta la esencia de la moralidad en el amor, lo moral debe parecernos bello, porque nada más bello que el amor. Entonces se comprende bien por que las ideas de desinterés y de sacrificio se nos presentan tan bellas en el orden moral y nos hacen rechazar instintivamente la teoría del interés propio; nada más desinteresado que el amor verdadero; nada más capaz de grandes sacrificios [52]. Así, el egoísmo queda desterrado del orden moral; el sentimiento moral "es, por decirlo así, un *instinto* de amor de Dios" [53].

Esta doctrina balmesiana es además oportuna en esta época de confusionismo moral y de laicismo radical. Hay que acogerse a los puntos más sólidos, hoy que se abomina de toda metafísica. ¿Dirán, dice Balmes, que he necesitado de la idea de Dios para fundar la moral? Es cierto; pero yo no concibo orden moral quitando a Dios del mundo. Sin la idea de Dios la moralidad no puede ser otra cosa que un sentimiento ciego, tan absurdo en su objeto como en sí mismo [54]. El citado P. Castelein dice que en germen es ésta la doctrina que enseñó Santo Tomás en la Edad Media [55]; y por su cuenta añade dicho preclaro autor: "Sententiam hanc quam amplectimur... Apparet fundata in traditione Patrum atque perseverans in sensu fidelium, licet rationalismus Aristotelis eam in castris philosophiae scholasticae no medriocriter obscuraverit" [56].

Las fórmulas cristianas de el *servicio divino, la mayor gloria de Dios, hágase la voluntad de Dios, la intención sencilla*, etc., adquieren, a la luz de esta teoría, un sentido profundo, altamente consolador: nos revelan que somos como creadores de santidad, artífices de la gloria de Dios, reflejos vivos de su perfección, predilectos de su amor. La misma moral moderna, a la cual obsesiona la idea de autonomía, podría ver realizada esta aspiración en un sentido altísimo, por cuanto del hombre profundamente moral se puede decir lo del Apóstol: "Ipsi sibi sunt lex" [57], para

---

52 *Filosofía fundamental*, lib. X, c. XX. O. C., XIX, p. 401.
53 Ibíd., p. 394.
54 Ibíd., p. 399.
55 1-2, q. 67; a. 6; 2-2, q. 44, a. 6.
56 A. CASTELEIN, S. J.: *Institutiones Philosophiae Moralis et Socialis*, p. 65. Bruselas, 1899.
57 Rom., II, 14.

sí mismos son ley, no como independiente de Dios, sino por asimilación de su santidad, fuente de toda perfección; lo legal cede su lugar a lo honesto, como quería Kant.

No faltará algún espíritu fuerte que califique todo esto de cántico de mística y que diga que no es científico integrar la ciencia moral en una, como si dijéramos, teología. Balmes no dudaría en desafiar al que pretenda fundar la moral fuera de Dios: "La filosofía que no lo funde en Dios (habla del orden moral) no podrá llegar jamás a una explicación científica" [58]. Si toda metafísica acaba en religión, ¿es extraño que toda moral acabe en una unión con Dios o en una mística?...

Balmes nos aparece en todo el verdadero filósofo cristiano. "Cuando se llega a los principios de las ciencias o a sus últimos resultados, estad seguros de que las ideas cristianas no os serán inútiles" [59].

CLEMENTE VILLEGAS
Rector del Seminario de Vich.

---

[58] *Filosofía fundamental*, lib. X, c. XX. O. C., p. 399.
[59] Ibid., p. 383.

BALMES Y LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA

BIEN puede afirmarse que Balmes comenzó haciendo Filosofía de la Historia y que más tarde se preocupó de definirla. Invirtiendo el orden, nosotros comenzaremos recogiendo las ideas balmesianas dispersas sobre aquella rama del saber, para apreciar luego el valor que ofrece su obra capital *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, considerada como un intento constructivo de Filosofía de la Historia.

Anotemos, ante todo, que Balmes da carta de naturaleza científica a la denominación "Filosofía de la Historia". En este punto la actitud del filósofo vicense contrasta con la adoptada, más adelante, por ciertos historiadores católicos del último tercio del siglo XIX y con la de no pocos sociólogos postcomtianos o spencerianos. Los primeros rechazaban de plano la Filosofía de la Historia por sus apriorismos tendenciosos, que llevan a conclusiones contrarias a las verdades cristianas; consideraban los segundos que, construída la Filosofía de la Historia sobre supuestos metafísicos, había sido substituída definitivamente por la Sociología, tratada como una ciencia positiva.

En un artículo sobre *La palabra Filosofía* [1], se pregunta Balmes: ¿Qué es lo que se llama Filosofía de la Historia?

"Es—contesta—el verdadero conocimiento de los hombres y de las cosas; es la ojeada penetrante sobre los acontecimientos en todo su enlace y trabazón, en todo el encadenamiento de los efectos y causas; es la concepción intuitiva de los hechos, parecida a la contemplación de una escena en las tablas; es el sentimiento mismo de las pasiones que agitan a los hombres en los varios tiempos y países."

La Filosofía de la Historia es para Balmes una supervisión de los hechos, pero no puramente curiosa, sino apasionada e interesada, porque de ella pueden sacarse lecciones provechosas.

---

1 Publicado en el cuaderno 1.º de *La Sociedad*, fechado en 1.º de marzo de 1843, volumen I, p. 35 (Vid. *Obras completas del Dr. D. Jaime Balmes*. Ed. Biblioteca Balmes, de Barcelona, vol. XIV, pp. 67-73).

"Esto es la Filosofía de la Historia—continúa—, porque así se ven los objetos tales como son y no de otra manera; porque no es una simple narración de guerras, de batallas, de nacimientos y muertes de príncipes; es algo más que una relación descarnada que nada anima, nada pinta, a nada comunica vida y movimiento, haciendo que asistimos a las escenas históricas, no con el interés de apasionados espectadores, sino como curiosos frívolos que están examinando un museo de extrañezas y preciosidades."

Más preciso es Balmes en *El Criterio*, donde dedica todo el capítulo XX a tratar de la Filosofía de la Historia. Antes, en el capítulo XI, había tratado de la Historia bajo el aspecto crítico y dado una serie de atinadas reglas para la investigación de los hechos.

Función específica de la Filosofía de la Historia es, para el filósofo vicense, comprender el espíritu de una época, formarse ideas claras y exactas sobre su carácter, penetrar las causas de los acontecimientos y señalar a cada cual sus propios resultados. Una vez más se lamenta Balmes de la preponderancia casi exclusiva que en el cultivo de la Historia se ha dado a lo político—batallas, negociaciones, intrigas palaciegas, vidas y muertes de príncipes, cambios de dinastías, de formas políticas—, es decir, a lo superficial, a lo abultado y ruidoso.

"Nunca—exclama agudamente—se adentra en las entrañas de la sociedad, en la naturaleza de las cosas, en aquellos sucesos que por recónditos y de poca apariencia no dejan de ser de la mayor importancia... Nada que nos pinte al individuo con sus ideas, sus afectos, sus necesidades, sus gustos, sus caprichos, sus costumbres; nada que nos haga asistir a la vida íntima de las familias y de los pueblos; nada que en el estudio de la Historia nos haga comprender la marcha de la humanidad."

¿Cómo no ver en las anteriores consideraciones y en ese subrayar la importancia de lo microscópico—la "pequeña Historia", como se dice ahora—un prenuncio del movimiento de la "Psicología de los pueblos" (*Völkerpsychologie*) y de la reciente Historia de la Cultura, que son dos nuevas formas y actitudes de la Filosofía de la Historia para penetrar en lo permanente, en el subsuelo de la Historia? Balmes tuvo una clara visión de esas futuras transformaciones. En una jugosa nota puesta al final del capítulo que comentamos, se lee:

"La Filosofía de la Historia, si bien ha adelantado algo en los últimos tiempos, es, sin embargo, una ciencia muy atrasada. Probablemente sufrirá modificaciones no menos profundas que otra ciencia nueva: la Economía política."

La Filosofía de la Historia que privaba en tiempo de Balmes era tendenciosa y construída sobre prejuicios de diversa índole. En Fran-

cia y en otras naciones latinas resonaba todavía el eco del *Essai sur les moèurs et l'esprit des nations* de Voltaire, antiprovidencialista, de un indignante fanatismo antirreligioso, y de la no menos sectaria *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* de Condorcet. Otras veces, especialmente en Alemania, la Filosofía de la Historia formaba parte de un sistema total de la Filosofía. El caso más típico es el de la Filosofía de la Historia de Hegel—impresionante por la amplitud de su concepción y por sus ráfagas luminosas—, cuyo asunto es explicar el proceso de la Idea en el mundo del Espíritu, o más concretamente, usando la terminología del autor, en "el curso de la Historia universal". Nota común a la mayoría de esas tendencias era la idea rectora del progreso indefinido, ascendente y rectilíneo, de "la Humanidad". Balmes, sin citar nombrar ni aludir a direcciones determinadas, advirtió los graves inconvenientes derivados de esa manera de cultivar la Filosofía de la Historia, por la cual "en lugar de la verdadera Filosofía de la Historia se nos propina, con frecuencia, la filosofía del historiador".

De ahí la importancia dada por el filósofo vicense a la cuestión del método y de las fuentes de aquella nueva rama del saber. Situándose en un terreno estrictamente histórico, exento de doctrinarismos, no desdeña la lectura de las historias existentes referentes a las diversas épocas, pero estima que hay otro estudio más a propósito y que, hecho con discernimiento, es de un efecto seguro: "el estudio inmediato de los monumentos de la época. Digo *inmediato*, esto es, que conviene no atenerse a lo que nos dice de ellos el historiador, sino verlo con los propios ojos". Este trabajo parece pesado y difícil a primera vista. No obstante, añade, "el método que propongo ahorra tiempo y fatigas. La vista de un edificio, la lectura de un documento, un hecho, una palabra al parecer más insignificantes y en que no ha reparado el historiador, nos dicen mucho más y más claro, y más verdadero y exacto, que todas sus narraciones". Y refiriéndose a las fuentes para el estudio de las épocas patriarcales, exclama: "La Biblia y Homero nada me dejan que desear."

Respecto a la Historia del espíritu humano, hay que aplicar la misma regla establecida: leer los autores de la época que se desea conocer, sin que sea absolutamente necesario revolverlos todos: "una sola página de un escritor nos pinta más al vivo un espíritu y su época que cuanto podrían decirnos los más minuciosos historiadores".

En resumen, Balmes supo valorar toda la importancia y la eficacia de las llamadas fuentes indirectas: monumentos arqueológicos, filológicos y poéticos o literarios, estos últimos ya orales, ya escritos; pero aña-

diendo una condición, a saber, que el filósofo de la Historia sepa leer dichos monumentos, "verlos con sus propios ojos". Ese *sentido* de la Historia en el autor de *El Criterio* es fruto de su teoría general de la intuición, cualidad o disposición nativa que está por encima de las doctrinas y de las reglas lógicas. Toda esa parte del método y de las fuentes nos recuerda algunos admirables capítulos de la *Scienza nuova* de Vico [2].

* * *

Antes de escribir *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, Balmes había leído y meditado el *Discurso sobre la Historia universal* de Bossuet. La lectura de esta gran obra reafirmó en él su convicción providencialista y le imprimió tono y elevación al tratar las cuestiones históricas. El filósofo de Vich proclama al Obispo de Meaux "verdadero fundador de la Filosofía de la Historia [3]. El le inspira el principio: "La Religión es la verdadera Filosofía de la Historia" con que encabeza uno de los ensayos histórico-filosóficos [4].

El Protestantismo comparado con el Catolicismo es una obra de polémica, fruto del feliz maridaje del filósofo con el historiador, que se traduce en una robusta concepción de la Filosofía de la Historia, y es, en definitiva, una nueva apología del Catolicismo. Causa inmediata de la polémica fué la aparición de la obra de Guizot intitulada *Histoire générale de la civilisation en Europe*, que obtuvo gran resonancia en Francia y otras naciones y aun en España. Digamos algo, a guisa de preliminar, de esta difundida obra y de su autor.

Por los años 1828, 1829 y 1830, Francisco Guizot, escritor y político francés, amigo y discípulo de Royer Collard, profesaba en la Sorbona de París una serie de lecciones sobre la *Histoire générale de la civilisation en Europe*, completadas con otro curso sobre la *Histoire de la civilisation en France*. Acudía a estas lecciones un público numeroso y distinguido, entre el que no faltarían las damas elegantes. Se trata de una cos-

---

[2] Véanse especialmente el lib. II, "Della Sapienza poetica", etc., y el lib. III, "Della discoverta del vero Omero". Balmes, que, a pesar de no pocas reservas, sentía una notoria simpatía hacia Vico, a quien llama "profundo filósofo", conoció y criticó el estudio *De antiquissima italorum Sapientia* (Cfr. *Filosofía Fundamental*, lib. I, capítulos XXX y XXI), que no es más que el preludio de la *Scienza nuova;* pero tenemos nuestras dudas de que hubiese conocido o estudiado a fondo esa segunda y gran obra. De todas maneras las doctrinas balmesiasas del texto serían una feliz coincidencia con las del filósofo napolitano.

[3] *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, cap. LXXII.

[4] *Estudios históricos fundados en la religión*. Artículo publicado en el cuaderno número 2 de *La Sociedad*, fechado el 5 de marzo de 1843; vol. I, p. 69 ("Obras completas", vol IX, pp. 199-222).

tumbre intelectual muy francesa, cuyo origen se remonta a las reuniones literarias de los Salones, y se perpetúa hasta nuestros días con las famosas Lecciones de Bergson. Una exposición clara, precisa y elegante, no exenta de un cierto aire doctoral, constituía uno de los principales encantos de las Lecciones de Guizot, interrumpidas alguna vez por los aplausos del auditorio. Al comienzo de una de estas lecciones encontramos, en el texto francés, la siguiente anotación, que no deja de ser sintomática: *Au moment où M. Guizot est entré dans la salle, l'auditoire tout entier s'est levé, et des bravos et des applaudissements extraordinaires ont éclaté* [5]. Contribuía además al éxito de las Lecciones de Guizot el tono de amable moderación y sensatez en la exposición de las doctrinas más aventuradas, tono muy acorde con el temperamento de aquel gran *maitre de conférences*, ecléctico en filosofía y doctrinario en política.

El inglés Roberto Flint, expositor clásico de la Filosofía de la Historia en Francia y Alemania, que alcanzó en vida todavía a Guizot, ya octogenario, advierte un aire de superficialidad en la obra de éste—aludiendo a sus lecciones—, efecto de una cierta incapacidad originaria para profundizar las materias. Estima asimismo que Guizot, por no haber investigado las causas últimas, sino solamente las causas de la Historia moderna, no llegó a construir una Filosofía de la Historia [6].

En 1839 salía de las prensas de Verdaguer, en Barcelona, una desgraciada traducción de la obra de Guizot con el título de *Historia de la civilización europea*. El traductor, que respondía a las iniciales J. C. N., dedica a la obra, en el prólogo, el siguiente ditirambo: "Es una de aquellas obras que, naturalmente, elevan el ánimo a la meditación y al estudio; una de aquellas obras que levantan el espíritu a la contemplación de las grandes verdades en que descansa la sociedad entera; una de aquellas obras que, a lo magnífico del estilo, reúne una rica erudición y la más profunda filosofía..."

Entretanto, Balmes venía preparando la redacción de su gran obra *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, meditada desde largo

---

[5] *Histoire de la civilisation en France*. Segunda parte, curso de 1829-1830; lección 8.ª (ed. de París, 1853, tomo IV, p. 1).

[6] Les spéculations politiques de Guizot, malgré l'elevation du style, la moderation, e bon sens qu'on y trouve, ont presque toujours quelque chose de superficiel... Elles trahissen une certaine incapacité pour ce que Locke apelle *bottoming* (aller aun fond des choses)... Il cherche, non les causes dernières, mais les causes prochaines de l'histoire moderne... Il n'a jamais prétendu avoir découvert une loi universelle de l'histoire... il n'a jamais songe à construir une philosophie de l'histoire": *La Philosophie de l'Histoire en France* (trad. de L. Carrau), París, 1878, cap. X, pp. 249 y 268.

tiempo, En septiembre de 1839 dice a su amigo Ristol que ya tiene muy adelantado el manuscrito; el 3 de mayo de 1840 asegura que ya prepara el prospecto para la impresión. Por fin, el 1 de marzo de 1842 ve la luz pública el prospecto del primer volumen. *El Protestantismo* de Balmes es una réplica formidable, documentadísima, a la *Historia de la civilización en Europa,* de Guizot, con una notable diferencia a favor de la obra del filósofo vicense, y es que ésta está concebida rigurosamente dentro del marco de una Filosofía de la Historia.

Tesis predilecta de Guizot en su *Historia de la civilización en Europa*—la cual abarca desde la caída del Imperio romano hasta la Revolución francesa—es la siguiente, resumida en buena parte en la lección XII: "La Reforma protestante ha sido un esfuerzo extraordinario en nombre de la libertad, un vuelo atrevido del pensamiento humano." Pero la Revolución religiosa del siglo XVI venía preparada por una serie de tentativas frustradas, a lo largo de la Edad Media, para emancipar a la razón de la fe: Escoto Erigena, Roscelin, Abelardo, las tentativas de reforma de los Concilios, los Hussitas. "Victoriosa o vencida la (Reforma protestante) ha dado siempre por resultado general y constante un prodigioso aumento en la libertad de pensar... Dondequiera que ha penetrado, ha ejercido un poderoso influjo en el orden intelectual." Guizot ve la contraprueba en España e Italia y en aquellos otros países en donde no pudo penetrar la Reforma. En ellos—afirma—"la razón del hombre ha caído, en la misma época, en la inacción y la desidia". Esta tesis constituye el nervio de la polémica balmesiana.

Examinando con detención la arquitectura de *El Protestantismo.* de Balmes, descubrimos las siguientes divisiones lógicas en relación con el asunto que nos ocupa: Hay unos primeros capítulos (I-XIII) que sirven de Introducción. En ellos se ventilan una serie de cuestiones históricas y filosóficas de carácter previo y del mayor interés: causas del Protestantismo, el principio disolvente que éste lleva en su seno, sus doctrinas; primeros cotejos del Protestantismo con el Catolicismo en el orden especulativo y práctico; dilucidación de los conceptos de fanatismo, indiferencia, incredulidad, libertad, etc.; el instinto de fe en orden a las ciencias; consideraciones sobre el concepto de civilización aplicado a la vida de los pueblos; concepción balmesiana, en fin, de la Filosofía de la Historia (cap. XIII), que presidirá doctrinalmente los capítulos sucesivos. En una segunda parte (caps. XIV y siguientes) emprende Balmes la refutación de los puntos de vista de Guizot, especialmente en cuanto a la misión ejercida por la Iglesia católica en el curso de la civilización. Lejos de una refutación *pari passu* y a ras de tierra, la crítica de Balmes, muy

constructiva, abre nuevos horizontes y se traduce en una nueva visión del curso de la civilización europea. Frecuentemente, y haciendo aplicaciones del método histórico-genético, se apodera de las instituciones desde su nacimiento, siguiéndolas en todo su desarrollo y derivaciones modernas. Un fino olfato de investigador, servido por un gran vigor dialéctico, suple más de una vez la falta de documentación a causa del atraso de los estudios: tal acontece con algunas cuestiones de Historia de la Filosofía medieval, rama todavía no organizada a la sazón. Una tercera y última división de *El Protestantismo* de Balmes, a la que podríamos denominar *móvil*, estaría construída por diversos capítulos recogidos acá y acullá, especialmente dentro de los tomos III y IV, y respondería al siguiente título: De la aportación de España, a partir de la Reforma protestante, a la causa de la civilización europea. Es la respuesta al último extremo de la tesis de Guizot, antes resumida.

No entra dentro de nuestro objeto hacer un resumen histórico-doctrinal de *El Protestantismo* de Balmes. Es de rigor, en cambio, señalar las directrices de la Filosofía de la Historia de esta obra. Pero será mejor escuchar la voz del autor, reproduciendo algunos párrafos, de alta inspiración, entresacados del antes mentado capítulo XIII, henchido todo él—dicho sea de paso—de un valor actual y de sentido profético. Los breves comentarios que pondremos al texto, nutridos en parte con ideas balmesianas, diseminadas en otras obras, nos aclararán y en lo menester completarán el pensamiento del autor del *Protestantismo*.

"Es menester grabar profundamente en el ánimo—se lee—la importante verdad de que cuando se desenvuelve alguno de esos grandes hechos que cambian la suerte de una parte considerable del humano linaje, rara vez lo comprenden los mismos hombres que en ello intervienen y que como poderosos agentes figuran: la marcha de la humanidad es un gran drama, los papeles se distribuyen entre los individuos que pasan y desaparecen; el hombre es muy pequeño, sólo Dios es grande. Ni los actores de las escenas de los antiguos Imperios de Oriente, ni Alejandro arrojándose sobre el Asia y avasallando innumerables naciones, ni los romanos sojuzgando el mundo, ni los bárbaros derrocando y destrozando el Imperio romano, ni los musulmanes dominando el Asia y el Africa y amenazando la independencia de Europa, pensaron, ni pensar podían, en que sirviesen de instrumento para realizar los destinos cuya ejecución nosotros admiramos... Los hombres pequeños son comúnmente más pequeños de lo que piensan; pero los hombres grandes son a veces más grandes de lo que creen; y es que no conocen todo su grandor, por no saber que son instrumentos de altos designios de la Providencia."

Todo ese providencialismo, tan acentuado, nos recuerda inmediatamente a Bossuet. Con todo, el mismo Balmes, completando su pensa-

miento en algún otro lugar, ha anticipado la respuesta a unas preguntas que fueron formuladas posteriormente; son, a saber: ¿Quién hace la Historia? La marcha de la Historia, el progreso de la humanidad, ¿se efectúa desde arriba o desde abajo? Para Carlyle y otros son los "héroes", los "hombres superiores", los "hombres representativos" quienes dictan las normas e impulsan el progreso social: la colectividad sigue y obedece. Otros, en su mayoría sociólogos, sostienen, en cambio, que son los pueblos y las naciones, en virtud de fuerzas e impulsos inmanentes en el seno de la comunidad, los verdaderos protagonistas de la Historia: los hombres, los individuos no son más que un instrumento de la sociedad respectiva. Ante estas dos soluciones extremas, Balmes, reafirmando sus convicciones providencialistas, ha dado una solución justa y precisa. "Se ha dicho—escribe—que los grandes genios forman su siglo, que cambian la marcha de la sociedad y le trazan las sendas del porvenir: es verdad, pero debiera añadirse que los grandes genios nacen también de las situaciones en que se encuentran las sociedades, que no son más, por lo común, que la expresión de alguna de sus necesidades, un germen nacido por precisión de la fermentación... Cuando la sociedad en alguna de sus grandes crisis demanda a un hombre extraordinario, la Providencia le tiene ya formado, y entonces el hombre sale" [7].

Prosigue Balmes: "Otra observación debe tenerse presente en el estudio de esos grandes hechos, y es que no se debe buscar un sistema cuya trabazón y armonía se descubran a la primera ojeada. Preciso es resignarse a sufrir la vista de algunas irregularidades y algunos objetos poco agradables; es menester precaverse contra la pueril impaciencia de querer adelantarse al tiempo, es indispensable despojarse de aquel deseo, que más o menos vivo nunca nos abandona, de encontrarlo todo amoldado conforme a nuestras ideas, de verlo marchar todo de la manera que nos agrada... Pues he aquí la sociedad: los hechos andan dispersos, desparramados acá y acullá, sin ofrecer muchas veces visos de orden ni concierto; los acontecimientos se suceden, se empujan, sin que se descubra un designio; los hombres se aunan, se separan, se auxilian, se chocan; pero va pasando el tiempo, ese agente indispensable para la producción de las grandes obras, y va todo caminando al destino señalado en los arcanos del Eterno."

Es decir, hay un plan providencial de la Historia, no obstante las antinomias aparentes de los hechos; pero el futuro histórico o social no es "previsible científicamente", según más adelante pretendió Comte, siguiendo a Condorcet (*Cours de philosophie positive*, lec. 47). Sin embargo, el verdadero filósofo de la Historia, esto es, dotado de genio, atis-

---

[7] *Pensamientos sobre Literatura, Filosofía, Política y Religión* ("Obras completas", vol. XIV, p. 231). Cfr. el estudio: *Influencia de la sociedad en la poesía* (O. c., volumen II, pp. 140 y 141).

ba, a veces, descubre, lee el porvenir histórico-social, siempre borroso; pero no en virtud de cálculo o reflexión científicos, sino gracias a un previo y profundo conocimiento de la trama histórica, a manera de supervisión de los hechos, como decíamos al principio, o expresándonos en lenguaje balmesiano, por *intuición* [8]. Hay más: el filósofo-historiador vicense, sin proponérselo, porque era humilde de corazón, se nos aparece, en el capítulo del *Protestantismo* que estamos comentando, como un verdadero vidente. Sus palabras proféticas, a más de un siglo de distancia, impresionan hoy hondamente hasta producir el escalofrío, en esta hora angustiosa de Europa [9].

Factor importantísimo para la comprensión de la Historia son, según Balmes, las grandes instituciones:

"He aquí cómo se concibe la marcha de la Humanidad, he aquí la norma del estudio filosófico de la Historia, he aquí el modo de comprender el influjo de esas ideas fecundas, de esas instituciones poderosas que aparecen de vez en cuando entre los hombres para cambiar la faz de la tierra. En semejante estudio, y cuando se descubre obrando en el fondo de las cosas una idea fecunda, una institución poderosa, lejos

---

8 Véase *El Criterio*, cap. XVI, ss., IV (O. c., vol. XV, p. 177). "El genio contempla, no discurre; adivina no calcula; no conoce, ve. Espera paciente e incansable el momento dichoso en que se romperá a sus ojos el sello del arcano; su corazón le dice que este momento llegará; y llega y desciende de lo alto una inspiración misteriosa..." *El genio* (O. c., vol. II, pp. 66 y 67). Son de la composición poética *El genio*, uno de sus primeros escritos (O. c., vol. III, pp. 82-86), los siguientes versos a usivos a la visión histórica del hombre de genio:

Sentado sobre escombros y ruinas
de un gran pueblo veréisle que medita,
y cual mago que sombras resucita
el secreto alcanzó

de su grande pujanza y su caída;
mira en torno cien pueblos que florecen,
y otros pueblos que nacen y que crecen
y su fin ya previó.

9 "Si un día estuviese destinada la Europa a sufrir de nuevo algún espantoso y general trastorno, o por un desborde universal de las ideas revolucionarias, o por alguna violenta irrupción del pauperismo sobre los poderes sociales y sobre la propiedad; si ese coloso que se levanta en el Norte en un trono asentado entre eternas nieves, teniendo en su cabeza la inteligencia y en su mano la fuerza ciega, que dispone a la vez de los medios de la civilización y de la barbarie, cuyos ojos van recorriendo de continuo el Oriente, el Mediodía y el Occidente, con aquella mirada codiciosa y astuta, señal característica que nos presenta la historia en todos los imperios invasores; si, acechado el momento oportuno, se arrojase a una tentativa sobre la independencia de Europa, entonces, quizá, se vería una prueba de lo que vale en los grandes apuros el principio católico; entonces se palparía el poder de esa *unidad* proclamada y sostenida por el Catolicismo; entonces, recordando los siglos medios, se vería una de las causas de la debilidad del Oriente y de la robustez del Occidente..." Esto escribía Balmes por los años 1839 a 1840, cuando no había alcanzado la edad de treinta años.

de asustarse el ánimo por encontrar alguna irregularidad se complace y se alienta; porque es excelente señal de que la idea está llena de verdad, de que la institución rebosa vida, cuando se las ve atravesar el caos de los siglos y salir enteras de entre los más horrorosos sacudimientos... Mirados los hombres de esta manera, no se los saca de su lugar propio, ni se exige de ellos lo que racionalmente no se puede exigir. Encajonados, por decirlo así, en el hondo cauce del gran torrente de los sucesos, no se atribuye a su inteligencia ni voluntad mayor esfera de la que les corresponde; y sin dejar por eso de apreciar debidamente la magnitud y naturaleza de las obras en que tomaron parte, no se da exagerada importancia a sus personas, honrándolas con encomios que no merezcan o achacándoles cargos injustos. Entonces no se confunden monstruosamente tiempos y circunstancias; el observador mira con sosiego y templanza los acontecimientos que se van desplegando ante sus ojos; no habla del Imperio de Carlomagno como hablar pudiera del Imperio de Napoleón, ni se desata en agrias invectivas contra Gregorio VII porque no siguió en su política la misma línea de conducta que Gregorio XVI."

Con todo, Balmes, afirmando el principio del libre albedrío humano, rechaza la interpretación fatalista de la Historia; ni cree, como Hegel, llevado éste de su principio de que lo ideal y lo real se identifican, que cada momento histórico es a la vez verdadero y justo:

"Y cuenta que no exijo del historiador filósofo una impasible indiferencia por el bien y por el mal, por lo justo y lo injusto; cuenta que no reclamo indulgencia para el vicio ni pretendo que se escaseen los elogios a la virtud; no simpatizo con esa escuela histórica fatalista, que ha vuelto a presentar sobre el mundo el Destino de los antiguos: escuela que si extendiera mucho su influencia malograría la más hermosa parte de los trabajos históricos y ahogaría los destellos de las inspiraciones más generosas."

Y concluye, a guisa de epílogo:

"En la marcha de la sociedad veo un plan, veo un concierto, mas no ciega necesidad; no creo que los sucesos se revuelvan y barajen en confusa mezcolanza en la obscura hora del Destino, ni que los hados tengan ceñido el mundo con un aro de hierro. Veo, sí, una cadena maravillosa tendida sobre el curso de los siglos; pero es cadena que no embarga el movimiento de los individuos ni de las naciones; que ondeando suavemente, se aviene con el flujo y reflujo demandado por la misma naturaleza de las cosas; que con su contacto hace brotar de la cabeza de los hombres pensamientos grandiosos: cadena de oro que está pendiente de la mano del Hacedor Supremo, labrada con infinita inteligencia y regida con inefable amor."

A la luz de esta doctrina preliminar y con el estudio atento y documentado de los hechos, Balmes, en diversos pasajes de su obra, señala los desvíos en que han incurrido Guizot y otros historiadores filósofos. Más aún: de aquella doctrina brotan, episódicamente, certeros puntos de

vista o luminosas y originales doctrinas secundarias para la Filosofía de la Historia, alguna de ellas presentada por vez primera. Señalemos un poco al azar: los cuadros sintéticos sobre la civilización europea (capítulo XX); la cuestión sobre la fuerza de las ideas y la génesis y valor de las instituciones, de sabor muy actual (cap. XXX) y su flamante teoría de la conciencia pública (cap. XXVIII).

* * *

En la lección primera de su *Historia de la civilización en Europa*, Guizot, a manera de introducción al curso, discurre ampliamente sobre el concepto de "civilización". La civilización—afirma—consiste esencialmente en dos hechos: el desarrollo del estado social y el del estado intelectual; el desarrollo de la condición exterior o general y el de la naturaleza interior y personal del hombre; en una palabra, el perfeccionamiento de la sociedad y de la humanidad. Aquellos dos hechos—añade Guizot—están necesariamente unidos, y el uno, tarde o temprano, produce el otro. Asigna, además, como carácter fundamental de la civilización el progreso general e indefinido, idea ésta heredada de la Enciclopedia.

Con el título de *La civilización*, Balmes publicó en los números 1, 2, 3 y 5 de la revista de este mismo nombre (fundada por él, Roca y Cornet y Ferrer y Subirana), correspondientes a los meses de agosto, septiembre y noviembre de 1941, una serie de cuatro artículos [10], que fueron muy celebrados y más tarde reproducidos separadamente. No me cabe duda de que tanto el tema como el título de la revista—que vino a substituir la revista *La Religión*, de Roca y Cornet—son una sugerencia de la antes aludida lección preliminar de Guizot. Balmes discute a fondo el concepto de civilización dado por el escritor francés, aunque imprimiendo al asunto una elevación y amplitud extraordinarias. "No queremos —dice—dejar sin aclarar y desenvolver este concepto a la luz de la Filosofía y de la Historia", esto es, en el terreno de la Filosofía de la Historia. Notemos que al mismo tiempo estaba dando cima a su *Protestantismo*.

El punto más vulnerable de la definición de Guizot, a juicio de Balmes, son las palabras *actividad, movimiento, desarrollo del espíritu humano*, aceptadas ya como signo infalible de la civilización. Los pueblos se mueven y marchan—afirma—, pero adelantando muy poco, menos de

10 Véanse en "Obras completas", tomo XI, pp. 15-83.

lo que parece creíble, porque su movimiento es convulsivo y su marcha circular. Lo interesante no es *marchar*, sino saber *cómo* y a *dónde* se marcha:

"Queremos actividad, queremos desarrollo de las facultades del hombre, queremos movimiento, pero no vago, no convulsivo, no tumultuoso; gustamos una civilización variada, rica, pródiga de hermosuras como la naturaleza, pero en que haya unidad y concierto, que sin embargar el movimiento, sin impedir el desarrollo, produzca el bien, la belleza y la armonía."

Balmes desmiente la pretendida ley del progreso indefinido, porque en la vida de los pueblos y de las naciones hay avances y hay retrocesos; todo ello aparte de la necesidad de ponerse previamente de acuerdo acerca de lo que se entiende por "perfección de la sociedad". Hay también convulsiones revolucionarias. La marcha normal de la civilización es la evolución [11], basada en la tradición y en el que—en lenguaje de hoy, perfectamente acorde con el pensamiento balmesiano—denominaríamos *institucionismo social.*

Balmes resume sus puntos de vista en aquella su famosa y ya clásica definición de la civilización: "*Habrá el máximum de la civilización cuando coexsistan y se combinen en el más alto grado la mayor inteligencia posible en el mayor número posible, la mayor moralidad posible en el mayor número posible, el mayor bienestar posible en el mayor número posible.*"

La idea de civilización es un concepto básico, tanto de la Filosofía de la Historia como de la Sociología. Recordemos una de las funciones asignada por Balmes a la Filosofía de la Historia: adentrarse *en las entrañas de la sociedad.* Anotemos, finalmente, que poco tiempo después, el mismo día 15 de febrero de 1843, en que se publicaba el último número de *La Civilización,* Balmes lanzaba al público un prospecto, y el 1.º de marzo salía ya el primer cuaderno de la revista *La Sociedad,* fundada, dirigida y redactada exclusivamente por el escritor vicense. Si con clara visión del asunto y casi al mismo tiempo que Comte acuñaba el término "Sociología", Balmes esbozaba una "ciencia social", de vastos horizontes y sólidos fundamentos, es porque dicha "ciencia social" iba precedida y en definitiva era coronada por una Filosofía de la Historia.

TOMAS CARRERAS Y ARTAU

Catedrático de Filosofía de la Universidad de Barcelona.

[11] "¿Queréis evitar las revoluciones? Haced evoluciones", *Pensamientos...*, antes citados, p.225.

FILOSOFIA BALMESIANA Y FILOSOFIA CERVARIENSE

ESTUDIANDO ha poco, con ocasión del primer centenario de la *Filosofía fundamental*, la posición de *Balmes en la historia de la filosofía cristiana* [1] y la conexión de su pensamiento y de la neoescolástica italiana de su época con la escuela filosófica de Cervera, señalaba tres lazos de unión entre el máximo filósofo catalán del ochocientos y la antigua universidad borbónica: su misma formación escolar en Vich y en Cervera; su predilección por las doctrinas jesuíticas, de tanta potencia en el círculo finestresiano; y, por fin, su misma filosofía independiente, que, sobre un fondo escolástico inconmovible, lleva la impronta clara de la escuela jesuítica cervariense del siglo anterior.

Los dos primeros aspectos fueron tan definitivamente estudiados por el padre Casanovas [2], que no hay por qué insistir más en ellos. El tercero merece un más profundo sondeo, que en el citado artículo—meramente histórico, y no doctrinal—sólo pude insinuar.

Noté ya entonces cómo ambas filosofías, la jesuítico-cervariense y la balmesiana, se encaminaban a dignificar la escolástica, a remozar la filosofía cristiana al contacto con las vivencias ambientales — criticismo, neohumanismo y cientismo en el setecientos; apologismo, romanticismo y positivismo en el ochocientos—y a preocuparse hondamente por las corrientes filosóficas de la época. Estando ya perfectamente estudiada la posición de Balmes ante la apologética y el romanticismo décimonóni-

---

[1] "Razón y Fe", 134 (1946, II), pp. 281-295.

[2] I. CASANOVAS, S. I.: *Balmes. La seva vida, el seu temps, les seves obres*, I-III. "Biblioteca histórica de la Biblioteca Balmes", serie II, tt. IV-VI (Barcelona, 1932), obra que designaremos simplemente por la sigla CASANOVAS, del mismo modo que con las iniciales O. C. nos referiremos a las *Obras completas del Dr. D. Jaime Balmes, presbítero. Primera edición crítica ordenada y anotada por el P. Ignacio Casanovas, S. J.*, I-XXXIII. Biblioteca Balmes. (Barcelona, 1925-27). En el texto nos referiremos especialmente a CASANOVAS, I, 103-294.

cos [3], todo el cotejo viene a centrarse en estos tres puntos: neoescolástica, cientismo, interés por el movimiento filosófico contemporáneo.

* * *

Las discusiones en pro o en contra del escolasticismo de Balmes han oscilado, por lo general, entre dos extremos igualmente fanáticos: algunos, con pintoresca ingenuidad, se han esforzado por meterlo, a empellones, en una *escuela* determinada, con su rótulo distintivo y específico sobre la puerta; otros se han contentado, cómodamente, con llamarlo filósofo independiente.

Independiente sí lo fué. Y proclamó la independencia como principal distintivo de su filosofía. Pero Balmes, libremente, independientemente, deliberadamente, tomó por base de su filosofía la escolástica, no como una doctrina estática, fácil y cómoda panacea para todos los *errores del siglo*—todo lo extraescolástico, para los *filósofos rancios* inadaptados e inadaptables—, sino como un punto sólido para razias audaces por todas las filosofías.

Si damos a la palabra *neoescolástica* no tanto un contenido y un sentido *temporal*, cuanto de *actitud*—replanteamiento de los grandes problemas filosóficos actuales *desde* la escolástica—, Balmes, dentro de su característica independencia, por encima de todo otro epíteto merecería el de neoescolástico. Esa actitud renovadora de la tradición filosófica cristiana, que en el ochocientos se llamará *neoescolástica*, entre los jesuítas catalanes del setecientos—Aymerich sobre todo, y Baltasar Masdeu, lazo de unión entre Cataluña e Italia [4]—se llamaba *philosophia antiquo-nova*.

La actitud *nueva* de Jaime Balmes se explicará luego más a fondo. Veamos ahora su actitud ante la filosofía antigua, la vieja escolástica.

Maurice De Wulf [5] resumió en ocho puntos las principales doctrinas comunes a todos los escolásticos medievales, puntos que constituyen el pensamiento de la *escuela* en sentido genérico, más allá y por encima de *las escuelas*. Aun reconociendo en toda sistematización una pesada liga de apriorismo, será útil partir de un sistema que, además de ser razonable, viene avalado por todo el prestigio del profesor lovaniense. Recordemos esas ocho tesis fundamentales:

---

[3] CASANOVAS, II, 107-118 y 3-69.

[4] Véase mi ensayo *Baltasar Masdeu y el neoescolasticismo italiano (Palermo 1741-Mallorca 1820)* "Analecta Sacra Tarraconensia", 15 (1942), 171-202; 16 (1943), 241-294.

[5] *Notion de la scolastique médiévale*, "Revue Néo-scolastique de Philosophie" (1911), 189.

1.ª Composición de los cuerpos de materia y forma;
2.ª Distinción de acto y potencia;
3.ª Distinción entre substancia y accidente;
4.ª Distinción substancial de Dios y las criaturas;
5.ª Individualidad de las realidades substanciales;
6.ª Objetividad real del humano conocimiento;
7.ª Diferencia substancial entre concepto y sensación;
8.ª Libertad y responsabilidad moral.

El careo de ese descarnado esquema con el pensamiento de los jesuítas catalanes setecentistas y con el de Balmes da un resultado idéntico: plenísima y total aceptación de las cinco últimas tesis—las que propiamente constituyen una verdadera filosofía *cristiana* y *perenne*—, y respeto—ni plena aceptación ni burla—de las tres primeras, más estrictamente *aristotélico-escolásticas*.

La involucración de los cinco últimos puntos wulfianos en la filosofía de Balmes no necesita prueba ninguna para quien conozca, siquiera sea sumarísimamente, su pensamiento: son el meollo positivo de sus dos *Filosofías*, la *fundamental* y la *elemental*, y el terreno desde donde combate a sus contrarios. Huelga, pues, toda acumulación de citas y textos comprobatorios. Analicemos, en cambio, algo a fondo, los tres primeros.

Si la primera aserción del *escolasticismo estricto* es la composición hilemórfica de los cuerpos, Balmes no puede ser contado entre los escolásticos *estrictos*, pues no admite la composición de materia y forma ni siquiera para el hombre, en el que distingue y propugna clarísimamente la existencia o la coexistencia de dos elementos: el alma espiritual, inteligente, una, substancial, simple, inmortal, independiente del cerebro; y el cuerpo material, incapaz de pensar, compuesto y divisible, mortal y también verdaderamente substancial; pero ambos elementos se dan en el hombre con un "estrecho vínculo" [6] que Balmes no se atreve a precisar. Rechaza, sí, la harmonía leibniziana y la causalidad ocasional; pero ni siquiera llega a admitir como cierto el influjo físico o real, que le llevaría derechamente al hilemorfismo; antes se contenta con decir: "Creo que en la presente disputa se puede indicar el defecto de que adolecen los argumentos en pro y en contra; pero que no es fácil, ni tal vez posible, decidirse con seguridad ni aun con probabilidad por lo uno ni lo otro. Esta es una de aquellas cuestiones que no pueden resolverse por

---

6 *Filosofía elemental*. "Psicología", cap. 5, n;m. 28: O. C., XXI, 324.

falta de datos; y la ciencia, si alguna hay en este punto, debe limitarse a demostrar la existencia de este vacío" [7].

Mucho menos admite Balmes la explicación hilemórfica de la unión substancial del alma de los brutos con el cuerpo [8], y bien sabido es cómo su particular teoría sobre el destino de esas almas después de la muerte —"no es contrario ni a la razón ni a la experiencia el suponer que el alma de los brutos, esa fuerza vital que en ellos reside, sea lo que fuere, continúa después de destruída la organización de su cuerpo, y que, absorbida de nuevo en los tesoros de la naturaleza, se conserva en ellos, no como un ser inútil, sino ejerciendo su actividad en diferentes sentidos, según las condiciones a que se halle sujeta" [9]—puso a toda su *Filosofía fundamental* en serio peligro de ser condenada en el índice romano, por las delaciones de algunos hoscos y "genuinos" escolásticos [10].

Consiguientemente, todavía menos podía admitir la composición hilemórfica de los cuerpos inferiores: "Sobre estos puntos—exclama resignado—se ha disputado desde que hay escuelas filosóficas y es probable que se disputará en adelante, pero siempre con escaso fruto. Del mundo corpóreo conocemos su existencia, conocemos sus relaciones con nosotros, conocemos sus propiedades y sus leyes en cuanto está sujeto a nuestra observación; pero a su íntima naturaleza no alcanzan nuestros sentidos, no llegan nuestros instrumentos" [11].

Adviértase, en estas tres cuestiones, la auténtica posición balmesiana: no es negativamente *antiescolástica*, sino simplemente *agnóstica* en cuanto se refiere al hilemorfismo, y con un agnosticismo lleno de *respeto* y de admiración hacia la metafísica de la escuela, como bien a las claras se trasluce de los tres textos copiados.

Pues bien; este *agnosticismo respetuoso* es lo que conecta a nuestro

---

[7] *Filosofía elemental*, "Psicología", cap. 5, núm. 23: O. C., XXI, 320. Sin embargo que el "estrecho vínculo" del alma con el cuerpo sea substancial, lo propugna implícitamente Balmes con la doctrina de que "el alma está toda en todo el cuerpo y toda en cualquiera de sus partes"; acerca de lo cual se esfuerza por desvanecer todo escrúpulo, "si es que cabe, dice, en una doctrina sostenida por tantos eminentes teólogos, entre los cuales descuella santo Tomás" (ibid., núms. 21 y 31: O .C., XXX, páginas 324 y 327.

[8] Véanse en O. C., XXXIII, 69, todos los lugares en que Balmes trata este asunto.

[9] *Filosofía fundamental*, lib. 2, cap. 2, núm. 19: O. C., XVII, 24. Con todo, el P. Casanovas, S. I., analizando profundamente el pensamiento de Balmes acerca de este punto no encuentra más que imperfección en la nomenclatura y cierta consiguiente imprecisión de conceptos dentro de la doctrina escolástica, hasta el punto de que al concepto balmesiano podría sobreponerse muy bien la más perfecta terminología de las escuelas (CASANOVAS, I, 678-9).

[10] CASANOVAS, II, 676-683.

[11] *Filosofía fundamental*, lib. 9, cap. 5, núm. 30. O. C., XIX, 126.

Balmes con la escuela jesuítico-cervariense del siglo anterior, tal como aparece reflejada sobre todo en Baltasar Masdeu [12], que recoge las directrices filosóficas de Cervera y las proyecta hacia Italia y hacia el siglo XIX, vaciando entre nuevas coordenadas temporales y espaciales viejos contenidos y actitudes, que sus discípulos y continuadores van escolastizando cada vez más.

Al parigual que los cervarienses—y por ello ni éstos ni Balmes podrían apellidarse escolásticos en el más estricto sentido—, el filósofo de Vich no otorga especial importancia, en su filosofía constructiva, a la teoría de la potencia y del acto, tan genuinamente aristotélico-tomista. Sólo de soslayo la expone en su *Historia de la filosofía*, para explicar el profundo sentido metafísico del hilemorfismo. Pero siempre con un digno y humilde respeto, notando el influjo ejercido sobre pensadores tan poco escolásticos como Leibniz, Vico y Kant, y añadiendo con su buen sentido característico: "Absteniéndome de emitir juicio sobre la doctrina metafísico-física de los escolásticos, hago estas observaciones para demostrar cuán aventurado es el juzgar los sistemas sin haberlos estudiado a fondo, y que el reirse con demasiada facilidad suele ser una muestra de ignorancia. En los dos últimos siglos se creyó que la filosofía escolástica era un conjunto de sutilezas puramente arbitrarias, especie de excrecencia del cuerpo de la filosofía, sin ninguna relación con sus principios vitales. En la actualidad ya se reconoce la injusticia y los que escriben la historia de la filosofía dedican largas páginas a la escolástica, confesando que en medio de aquellas sutilezas y de un fárrago indigesto se hallan graves cuestiones, las mismas que agitaron las escuelas de Platón, de Aristóteles y de todos los siglos" [13].

Ese comedimiento tan respetuoso no era nuevo en la filosofía de Cataluña: un siglo antes el mallorquín Bartolomé Pou, recogiendo el ambiente de Cervera, publicaba en Calatayud el año de 1763 sus *Institutionum historiae philosophicae libri XII*—primera historia de la filosofía elaborada en España, sobre el modelo de la de Jakob Brücker—, en los que, atacando a la *escuela* con saña, salvaba el gran mérito de santo Tomás, "cuius—decía—non hominis, sed sapientiae nomen factum esse videatur" [14].

---

12 Vid. nota 4, p. 60 del extracto.

13 *Filosofía elemental*, "Historia de la Filosofía", cap. 39, núm. 218. Obra citada, XXII, 161.

14 Véase la obra *Cartas del padre Pou al cardenal Despuig. Edición y estudio del padre Miguel Batllori*. Biblioteca Raixa, II (Palma de Mallorca, 1946), 89.

Una cuestión estrechamente emparentada con la del acto y la potencia trató Balmes con más personalidad, abrazando esta vez con plena convicción uno de los partidos: la de la identidad o diversidad real entre la esencia y la existencia de los seres creados, problema que durante el tiempo de sus estudios en Cervera resolvió él, con plena independencia de sus profesores tomistas, en sentido suareziano [15]. No sólo se decidió aquí por una de las dos opiniones escolásticas, sino que estimó oportuno incluir tal problema—cosa que no hizo con los similares de materia y forma, potencia y acto—en su obra filosófica más personal, y más actual para su época, la *Filosofía fundamental*: a tal cuestión dedicó todo el capítulo 12 del libro 5, y al final del tratado vuelve a repetir, resumiendo, su posición: "La esencia no se distingue de la existencia ni aun en los seres finitos. Esta es una distinción de conceptos a que no corresponde una distinción en la realidad" [16].

Queda todavía la tercera tesis básica señalada por De Wulf: la distinción entre substancia y accidente. Si Balmes hubiera llegado a escribir un texto de teología, se hubiera visto forzado a tratar por extenso esta cuestión, por su íntimo nexo con la de las especies sacramentales; pero aunque de hecho no lo escribió, en sus obras filosóficas, con todo, la plantea y resuelve con suficiente extensión y claridad. No en su *Filosofía elemental*—pues de ella quedó excluída la ontología—, sino en la *Fundamental* afirma y prueba dicha distinción del modo más taxativo y explícito, dedicando todo un capítulo—el 4 del libro 9 [17]—a las "Relaciones de la substancia corpórea con sus accidentes". En este punto Balmes, sin duda por ser mucho más profundo, es mucho más escolástico que la mayor parte de los cervarienses, influídos a fondo por el entonces triunfante cartesianismo.

Con diferencia de matices podemos, pues, afirmar que el escolasticismo moderado de la filosofía balmesiana no es tanto un hallazgo nuevo, cuanto una inmediata herencia de la dieciochesca universidad de Cervera.

---

[15] CASANOVAS, I, 198-204. M. De Wulf, a su esquema de la filosofía escolástica medieval añadió últimamente la composición de esencia y existencia: "*Todos* los escolásticos—dice—estudian en función de ella la composición fundamental del ser limitado—objeto primordial de la metafísica—, ya sea que acepten la distinción real con Avicena o la meramente conceptual con Averroes o más tarde la *formalis a parte rei*": *Histoire de la philosophie médiévale*, II (Louvain-Paris, 1936), 371-2.

[16] Lib. 5, cap. 14, núm. 112: O. C., XVIII, 241.

[17] O. C., XIX, 117-122.

Todavía podría extenderme a otros puntos netamente aristotélico-tomistas, no incluídos por De Wulf en su precedente esquema, cual es, por ejemplo, el del entendimiento agente, al que dedica Balmes todo un capítulo de su *Filosofía fundamental* [18], "porque envuelve un sentido profundamente filosófico" que "vale tanto, por lo menos, como lo dicho por Kant para combatir el sensualismo"; si bien reconoce que, siendo "admisible en buena filosofía en cuanto significa una actividad del alma aplicada a las representaciones sensibles, no lo parece tanto si se le supone productor de nuevas representaciones distintas del acto mismo intelectual" [19]. Pero no interesa aquí seguir examinando todo el trasfondo escolástico de nuestro Balmes, sino sólo señalar un paralelo entre sus posiciones y las de sus precursores de Cervera.

Por lo mismo no es este el lugar para inquirir lo que él debe tanto a los antiguos escolásticos—a san Anselmo [20] y a santo Tomás, principalmente, por los que siente indisimulable simpatía, fundada, sin duda, en sus mutuas semejanzas caracterológicas y mentales—, como a los del resurgimiento postridentino. Pero sí hay que señalar, a este respecto, otras dos coincidencias entre la filosofía balmesiana y la escuela de Cervera del siglo anterior: su desinterés por el lulismo y su veneración conjunta hacia santo Tomás y Suárez.

Si excluímos a los mallorquines Bartolomé Pou y Sebastián Nicolau, ya notó el P. Casanovas [21] cómo la universidad catalana del siglo XVIII apenas se interesó por el movimiento luliano, que tan ahincadamente propugnaba y difundía contemporáneamente la naciente universidad de Mallorca, en los momentos álgidos de la *Vindiciae* del cisterciense Antonio Raimundo Pasqual. Por otra parte, al morir Balmes en 1848 todavía no había surgido, al calor de la *Renaixença* romántica, el moderno movimiento lulista. De ahí que su posición, ante la figura impresionante de Ramón Llull, sea la misma que la de los cervarienses: una mezcla de admiración y de ignorancia.

Que Balmes lo estudió—difícilmente con mucha intensidad y en sus textos directos—nos lo asegura él mismo cuando en la primera de sus *Cartas a un escéptico*, confesándole la profunda crisis de la autoridad científica que él mismo había sentido, siempre desalado inútilmente en

---

[18] Lib. 4, cap. 7, *El entendimiento agente de los aristotélicos*. O. C., XVIII, 43-48; cf., p. 36.

[19] Ibid., lib. 4, cap. 20, núm. 126: O. C., XVIII, 119; cf. *Fil. elemental*, "Historia de la fil.", cap. 39 núm. 238: O. C., XXII, 170171.

[20] Vid. O. C., XXXIII, 73.

[21] *Documents per la història cultural de Catalunya en el segle XVIII*, I (Barcelona, Biblioteca Balmes, 1931, pp. 145, 151, 179, 491: II, (1933) p. 510; véase B. Pou: *Theses bilbilitanae* (Calatayud 1763) 112, y M. Batllori, Cartas cit., 89.

busca de la verdad pura e impoluta, escribe: "No se afanaron tanto los antiguos químicos en pos de la piedra filosofal, ni los modernos publicistas en busca del equilibrio de los poderes, como yo andando en zaga del arte maravilloso; y Aristóteles, con sus infinitos sectarios, y Raimundo Lulio, y Descartes, y Malebranche, y Locke, y Condillac, y no sé cuántos menos notables cuyos nombres no recuerdo, no bastaban a satisfacer mi ardor" [22].

Poco le bastaba conocer de Ramón Llull para poder lanzar al vuelo esta simple alusión; pero que, además, tenía de él una idea confusa y legendaria de filósofo-alquimista, vese por las escasas líneas que le consagra en su *Historia de la filosofía*, precisamente al comenzar así el capítulo dedicado a "Roger Bacon": "Ni aun en los tiempos en que más predominaba la escolástica faltaron hombres que se dedicasen al estudio de la naturaleza. Sin hablar de Alberto Magno, de Raimundo Lulio, célebre por su *Ars magna*, que también se dedicó a las ciencias naturales, y otros que se distinguieron por su afición a los estudios físicos, baste recordar al famoso Roger Bacon" [23].

En punto a lulismo, pues, la posición de Balmes es la misma que la de toda la escuela de Cervera.

Y lo mismo ha de decirse acerca de su posición ante santo Tomás y Suárez. Nuestros antiguos setecentistas no tanto odiaban a *la escuela* cuanto a *las escuelas*, y se esforzaban por suprimir todas las disensiones inútiles entre los pensadores cristianos. Tal fué la actitud, sobre todo, de los jesuítas Mateo Aymerich, Tomás Cerdà, Antonio Codorniu, Luciano Gallissà, Bartolomé Pou, José Pons, Xavier Llampillas y Sebastián-Nicolau. Si en la portada de sus obras y en los programas de sus actos públicos invocaban a la vez los nombres del Aquinate y del doctor eximio como patronos doctrinales de sus lucubraciones filosóficas, no era que pretendieran harmonizarlos en cuestiones escolásticas, sino que solían interesarse solamente por los problemas básicos de la filosofía, en los que todos los escolásticos están de acuerdo.

En este aspecto Balmes, como más profundo y más independiente, tal cual vez va más allá que sus precursores, como es en el caso, ya mencionado, de la esencia y la existencia en los seres finitos, que Baltasar Masdeu reducía a simple cuestión de terminología [24]. Pero, por lo general, nuestro pensador no suele hacer hincapié en las cuestiones disputadas.

---

[22] O. C., X, 17; cf. CASANOVAS, I, 68-85.
[23] *Filosofía elemental*, III, cap. 40, núm. 249: O. C., XXII, 177.

Le interesa más bien estudiar la posición de santo Tomás en los problemas de la esclavitud, del origen del poder civil y de la sociedad, de la ley y de la insurrección legítima, de la diversidad de formas políticas, de la elevación de las inteligencias no por el número, sino por la comprensión de las ideas, de la diferencia entre inteligencia e imaginación [25]. Del mismo modo que en *El protestantismo comparado con el catolicismo* echa mano constantemente de textos de Suárez—principalmente al tratar del origen divino del poder y del derecho a la insurrección contra el tirano [26]—, y acude igualmente en semejantes asuntos a su predilecto Mariana [27], a quien consagró uno de sus más afectuosos y perspicaces estudios biográficos [28].

Con entero fundamento, pues, y no sólo por simples coincidencias de la vida de Balmes, podemos situar su escolasticismo dentro de las directrices generales de la escuela filosófica de Cervera.

* * *

La misma semejanza encontramos entre ambas filosofías en punto a cientismo. La preocupación por los adelantos de las ciencias físicomatemáticas fué, en el siglo XVIII, propia de todos los jesuítas, así en España como en el extranjero. Pero que la provincia de Aragón la sintió y resolvió de modo aventajado lo prueba sobradamente el hecho de haber tenido que ir nuestro padre Tomás Cerdà, educado en Francia, a enseñar matemáticas en el Colegio Imperial de Madrid; y el valenciano Antonio Eximeno, el famoso musicólogo, a profesar aquellas mismas ciencias en la Academia Militar de Segovia [29].

Mas no es esto solo: los libros impresos y manuscritos de la escuela jesuítica de Cervera conceden una gran importancia, en los tratados filosóficos, a los problemas físicomatemáticos, siendo en este sentido interesantísimas las tesis aún inéditas del padre Pou, que se nos conservan en el archivo de Oña [30].

Balmes se dió cuenta de ese singular interés de los jesuítas por el

---

24 Vid., nota 4.
25 Cf. O. C., XXXIII, 323-324.
26 O. C., VII, 232-234; VIII, 65-66.
27 O. C., VII, 300-304.
28 O. C., XII, 75-100.
29 Sobre Cerdà véase CONSTANCIO EGUÍA: *El P. Isidro López y el motín de Esquilache* (Madrid, 1935), 240 y ss.; sobre Eximeno, N. OTAÑO: *El P. Antonio Eximeno. Estudio de su personalidad a la luz de nuevos documentos* (Madrid, 1943).
30 M. BATLLORI: *Cartas* cit. *supra*, n. 14, p. 313.

movimiento científico, y lo notó particularmente en el famoso capítulo que les dedicó en *El protestantismo*: "Las matemáticas—dice—, la astronomía, todas las ciencias naturales van tomando vuelo, fúndanse en las capitales europeas sociedades de sabios para cultivarlas y fomentarlas; los jesuítas se distinguen en esa clase de estudios y brillan con alto renombre en las grandes academias" [31].

Y es que él mismo sintió desde el principio de sus estudios una irresistible atracción por las ciencias matemáticas, que profesó públicamente en Vich desde 1837 hasta que en 1841 se traslada definitivamente a Barcelona [32]. A esa época deben de pertenecer unas curiosas *Notas de estudio sobre cantidades variables*, y otras *sobre algunas cuestiones de geometría y de física* [33]; pero, sobre todo, es importantísimo a nuestro propósito su *Plan de enseñanza para la cátedra de matemáticas de Vich*, presentado al Ayuntamiento de su ciudad natal al solicitar se le encargase el desempeño de dicha cátedra [34], y más todavía el *Discurso inaugural* pronunciado el 1.º de octubre de 1837 [35], en que expone nítidamente bos compuestos con el mismo entusiasmo con que pronunciaban sus disersus puntos de vista sobre la importancia de esas disciplinas; escritos amtaciones latinas en favor de las ciencias los padres Aymerich o Cerdà, o con que el padre José Pons y Massana cantaba en clásicos hexámetros la belleza de la gravitación universal.

Como para los jesuítas setecentistas de Cervera, los estudios científicos tenían para Balmes un doble valor: uno, apologético, si eran cultivados convenientemente por el clero [36]; otro, filosófico, por abrir nuevos campos a la lucubración metafísica.

En este aspecto hay que reconocer que Balmes ahonda mucho más ahincadamente y con mucho mayor vitalidad que los catedráticos dieciochescos de Cervera. Contentábanse éstos con rellenar, con los principios básicos de las ciencias modernas, los vacíos que dejaba en el tratado filosófico *de physica* la exclusión de las inútiles y trasnochadas triquiñuelas escolásticas. Balmes va mucho más allá, sobre todo en su *Filosofía fundamental*, buscando el ensamblaje de la metafísica con las ciencias físicomatemáticas, y hallando en éstas, como hizo Descartes, nuevos campos a la lucubración filosófica: he ahí el valor de sus trata-

---

31 Cap. 46: O. C., VII, 150.
32 CASANOVAS, I, 316-336.
33 O. C., II, 439-455.
34 O. C., II, 287-315.
35 O. C., II, 317-341.
36 O. C., IV, 317-330.

dos "*De las sensaciones*", "*La extensión y el espacio*", "*Unidad y número*", "*El tiempo*" y, sobre todo, "*Lo infinito*"[37], en los que su cultura matemática le permite hurgar hasta las mayores profundidades o elevarse hasta las más sutiles concepciones ontológicas.

Ni se crea que Balmes, al abandonar a Vich el año 1841 para seguir, primero, en Barcelona, la carrera de escritor apologético y social, y luego, en Madrid, la de político y filósofo, diese al olvido sus primeras aficiones matemáticas: tenemos un incompleto tratado de trigonometría[38] que, iniciado probablemente en sus años de enseñanza matemática en su ciudad natal, todavía proseguía a fines de 1847, poco antes de su muerte. Profunda y enraizada vocación, que da un tono más científico que literario a toda su filosofía.

También en ese aspecto científico Balmes continúa, superándolas en amplitud y en profundidad, las corrientes setecentistas de la vieja universidad borbónica.

* * *

Y, finalmente, si los cervarienses se esforzaban, dentro de la más estricta ortodoxia, por seguir en lo posible el movimiento filosófico extranjero—interesantísimo a este propósito el modo como Pou salva del naufragio de la Inquisición zaragozana un ejemplar de la *Historia de la filofía*, de Brücker, que él luego acomoda y perfila en sus *Theses bilbilitanae*—, apenas tenemos que probar lo mismo de nuestro Jaime Balmes, que va tres veces a París, con todas las incomodidades de los viajes de entonces para un hombre enfermizo como él, para poder consultar allí los más recientes libros de filosofía, imposibles de obtener en España.

Bien ha podido afirmar Menéndez y Pelayo que España conoció en el siglo pasado las variadas corrientes del pensamiento europeo merced principalmente a las obras balmesianas[39]: en *El protestantismo comparado con el catolicismo* expuso y refutó sobre todo los falsos principios enciclopedistas, que aún coleaban entre los políticos y sociólogos franceses, del mismo modo que en las *Cartas a un escéptico* procuró aventar los restos de racionalismo que aun albergaban las levitas y los plastrones románticos. Y es en sus ensayos publicados en *La sociedad*[40] donde

---

37 De este tratado escribió con antelación una curiosa sinopsis: O. C., II, 184198.

38 II, 357-438; cf. CASANOVAS, III, núm. 309.

39 M. MENÉNDEZ Y PELAYO: *Dos palabras sobre el centenario de Balmes*, "Actas del Congreso Internacional de Apologética", I (Vich, 1911), 443-451.

40 O. C., XIII, 228-267.

hemos de buscar la primera exposición y crítica a fondo de la nueva filosofía social inglesa de Robert Owen, cuando en España apenas si eran conocidos solamente los franceses Saint-Simon y Fourier.

Siempre atento a todas las vibraciones de la vida intelectual del mundo, para asimilarse su aportación positiva a la cultura y para precaver a los incautos contra posibles decepciones, lo mismo da el grito de alerta ante el materialismo seudocientífico de Mariano Cubí y de su tan decantada entonces como arrinconada ahora frenología [41], como se cree en el deber de denunciar como peligroso el antirracionalismo de De Bonald, el héroe de toda la escuela apologética catalana, desde Roca y Cornet hasta Quadrado [42].

Pero es, sobre todo, en su *Filosofía fundamental* donde actualiza en España por vez primera la filosofía alemana del romanticismo en toda su complejidad, desde la revolución kantiana hasta las más recientes concepciones metafísicas de Fichte, Schelling, Hegel y Krause [43]; la filosofía escocesa de Thomas Reid y de Dugald Stewart, que tan honda resonancia atávica había de hallar en Cataluña [44]; y el espiritualismo francés de Víctor Cousin [45] que, por francés, tanto se había difundido ya entonces por toda España, y tanto había de perdurar todavía en la clase media del intelectualismo español décimonónico.

Todavía vuelve a hablar de esos pensadores en su *Historia de la filosofía*, pero con cuán distinto método. En esta última obra se contenta con exponer y refutar, como es propio de una obra eminentemente didáctica; en cambio, en la *Filosofía fundamental* no es que los exponga y refute con más profundidad, sino que de tal manera los estudia y desentraña, que se le ve afanoso por apropiarse de todos ellos cualquier hálito de verdad o de emoción filosófica que alcance a descubrir.

Esta actitud de Balmes en su *Filosofía fundamental* señala ya el rumbo de la neoescolástica de la segunda mitad del siglo XIX: el tomismo no será tanto una enmohecida coraza de defensa ni una pesada arma de combate, cuanto un campamento segurísimo y amplio desde donde emprender con seguridad todas las conquistas del pensamiento humano. Y esta actitud la inaugura Balmes en Europa, parte por temperamento

---

[41] O. C., XIV, 95-197.
[42] Ibid., 237-245.
[43] Véase principalmente O. C., XVI, 69-100, 192-208, 217-223, 240-250, 273-286; XVII, 237-253; XVIII, 49-97, 233-237, 340-346; XIX, 140-168, 215-250; y también O. C., XXII, 237-261, 272-284.
[44] Cf. O. C., XXXIII, 142, 151.
[45] O. C., XVI, 104; XIX, 249-250. Véase también *Historia de la filosofía*, cap. 61: O. C., XXII, 268-271.

y por herencia racial, que le hace coincidir con la posición semejante de los viejos cervarienses; parte por influjo directo de aquella desmoronada universidad, en donde completó y ultimó sus estudios en los años de su máxima decadencia y descomposición.

En Italia, durante la primera mitad del siglo, los discípulos directos de los jesuítas catalanes Baltasar y José Antonio Masdéu—Buzzeti y sus seguidores, los Sordi, Taparelli y Liberatore—, después de un rígido regreso al puro tomismo doctrinal, seguirán también una trayectoria muy semejante a la de Balmes, a quien leen, admiran, citan y traducen constantemente.

Sin pretender dar a ambas escuelas neoescolásticas—la de Balmes y la de Italia—una fuente única y externa, los hechos históricos y los documentos prueban de modo irrefragable que ambas se relacionan subterráneamente con la dieciochesca Cervera. Torras y Bages fué el primero en notarlo sagazmente con respecto a Balmes [46]; el padre Casanovas añudó históricamente tales lazos; mi aportación, mucho más modesta, ha tendido a precisar los contatos históricos de nuestro setecientos con la neoescolástica italiana [47] y ahora su afinidad doctrinal con la actitud de Jaime Balmes.

MIGUEL BATLLORI, S. I.

---

[46] *La tradició catalana*, lib. 2, cap. 8, § 8; *Obres completes*, VII (Barcelona, Biblioteca Balmes, 1935), 290-294.

[47] Vid. *supra*, n. 4. Los verdaderos admiradores de Balmes habrán de felicitarse al ver que la adaptación española de Klimke, lejos de filiarlo cómodamente a la escuela escocesa, sitúa perfectamente ambas escuelas—la escocesa de Barcelona y la de Balmes—en la corriente de Cervera; lástima que ni en el apéndice ni en el cuerpo de la obra (pp. 778-79) se precise bien la relación de aquella vieja escuela setecentista con la neoescolástica italiana de Buzzetti y sus discípulos.

BALMES Y UNAMUNO

Sentido común y paradoja

UNAMUNO, niño todavía, cuando a los catorce años estudiaba en el Instituto de Bilbao el cuarto de bachillerato, se introdujo en los campos filosóficos de manos de Balmes. Aquel cuarto curso era para él el más anhelado: era el de la psicología, y los misterios del espíritu eran ya los que más le atraían. Estudió la psicología, lógica y ética con el presbítero D. Félix Azcuénaga, que explicaba un texto denominado por Unamuno "una cartilla compendiadísima..., modelo de sequedad y de poco jugo". De la cartilla conservó Unamuno el recuerdo de algunas fórmulas; pero ninguna de las explicaciones de D. Félix, de las que ni él ni sus compañeros se daban casi cuenta. Pero aquel curso fué el curso que mayor revolución causó en su espíritu, no por su labor oficial, sino por las horas de vela, por las noches, leyendo a Balmes y Donoso. En la época de este cuarto curso cumplióse en él, por estas lecturas en noches de vela y por la obra de la Congregación Mariana, nos refiere Unamuno, "la labor de la crisis primera del espíritu, de la entrada del alma en su pubertad".

No tenía para sus lecturas otra fuente que los libros que formaban la modestísima, pero no mal escogida, biblioteca de su padre. De filosófico no encontró en ella sino las obras de Balmes y Donoso. Le consumía ya entonces, según su referencia autobiográfica, un ansia devoradora de esclarecer los eternos problemas, sentíase peloteado de unas ideas en otras, y este continuo vaivén, en vez de engendrar en él un escepticismo desolador, le daba cada vez más fe en la inteligencia humana y más esperanza de alcanzar alguna vez un rayo de la Verdad. En vez de llegar como muchos llegan a decirse: "nada puede saberse de cierto", llegó a que todos tienen razón, y es lástima grandes que no logren entenderse.

Estas impresiones las ha conservado Unamuno en su libro *Recuerdos de niñez y mocedad*. En él se narra con cierto pormenor su encuentro con Balmes:

"¡Qué efecto, Dios mío, cuando allá, en el cuarto de mi bachillerato, leí a Balmes y Donoso, únicos escritores de filosofía que encontré en la biblioteca de mi padre! Por Balmes me enteré de que había un Kant, un Descartes, un Hegel. Apenas entendía yo palabra de su *Filosofía fundamental*—esa obra tan endeble entre las endebles obras balmesianas—, y, sin embargo, con un ahínco grande, el ahínco mismo que aplicado después a la gimnasia regeneró mi cuerpo, me empeñé en leerla entera y la leí. Me dormía a las veces con el libro bajo los ojos; otras veces, cansado, aburrido, me entretenía en pellizcar los mocos de la vela y amontonarlos junto a la mecha para que volvieran a consumirse, mientras se consumía la vitalidad de mi mente a la caza de ideas que se me escapaban" [1].

Luego se refiere Unamuno a algunos puntos concretos encontrados en su lectura de Balmes, tales como la exposición de las doctrinas de Kant hecha en los capítulos VII, XX y XXIX del tomo y libro primeros; o también la de las doctrinas fichteanas, hecha también en el capítulo VII y otros del mismo libro. He aquí la impresión que esta lectura producía en Unamuno:

"Todo aquello de la razón pura del viejo Kant, de sus formas *a priori*, las fórmulas que Fichte saca de su A = A, la doctrina de Hegel acerca de la identidad entre el ser puro y la pura nada, cosas eran que producían vértigo a mi alma tierna y sin balancín todavía para sostenerse a aquellas alturas en la maroma metafísica. El mismo vértigo me hacía asirme de ella y me entercaba en penetrar el sentido oculto, creyendo que todo lo oscuro era profundo por ser lo más profundo lo inexpresable" [2].

No leyó de Balmes tan sólo su *Filosofía fundamental*, sino también algunas poesías, aunque la inclinación espontánea de su espíritu, más llevaba al lector por entonces hacia lo abstracto que hacia lo concreto.

"Me gustaba más la filosofía, la poesía de lo abstracto, que no la poesía de lo concreto. Sólo para descanso leía un tomito de poesías del mismo Balmes, otro de autores mejicanos, románticos y llorones, y la ruda y áspera *Araucana*" [3].

El caso es que la discusión de Balmes en torno a estos autores fué la que despertó lo que de filosófico durmiese en el alma de Unamuno, y

---

[1] *Recuerdos de niñez y de mocedad*, cap. V, p. 105. Edición de la "Colección Austral".
[2] Ibid., p. 105.
[3] Ibid., pp. 105-6.

tanto despertó, que se sintió con capacidad creadora para lanzar a su vez a la existencia sistemas creados con la misma presteza que abandonados y sustituídos.

"La discusión de Balmes fué lo que empezó a abrirme los ojos. El espíritu del publicista catalán, una especie de escocés de quinta mano, tenía no poco de infantil; simplificaba todo lo que criticaba, ganando la discusión en claridad cuanto perdía en exactitud la exposición de las doctrinas criticadas.

Me he convencido más tarde de que quien no tenga de los grandes filósofos kantianos otra idea que la que de ellos nos da Balmes, no los conoce. Balmes mismo no los conocía apenas, sino de referencias y por extractos y muy mal digeridos. Pero así como en pésimas traducciones de traducciones, a las veces en tercero y cuarto grados, que de Aristóteles corrían en la edad media, quedó de su genio el suficiente reflejo para promover y agitar escuelas y vivificar pensamientos, así del Hegel, por ejemplo, de Balmes, llegaba a mí un eco apagado y lejano de la portentosa sinfonía de su gran poema metafísico. Balmes no me dió de él sino la cáscara, peladura de ésta, pero de ellas brotó pulpa.

Estudiaba yo entonces, a la vez que psicología, geometría, y las fórmulas matemáticas del escritor catalán me encantaban; tomaba por comprensión del fenómeno lo que era exactitud de fórmula, sin comprender todavía que es locura querer encerrar en ecuaciones la infinita complejidad del mundo vivo" [4].

Con todo, todavía treinta años más tarde confesaba Unamuno que no podía negar que Balmes contribuyera tanto o más que otro cualquiera a despertar su curiosidad filosófica.

Da también testimonio de lo que en su espíritu se levantó de turbulento y confuso con la lectura del libro tercero en que se desarrollan ampliamente los problemas y sistemas en torno a la extensión y el espacio; o con la del libro séptimo sobre el tiempo, o con la del noveno sobre la substancia, o con la del libro final, el décimo, que estudia la necesidad y la causalidad:

"¡Qué mare mágnum armó en mi mente toda aquella discusión acerca de la naturaleza del tiempo, del espacio, de la causa y de la sustancia!

Cuando leí que Newton consideraba el espacio como la inmensidad de Dios, esta hermosa metáfora—¡benditas sean ellas!—pareció dilatarme el pecho del alma haciéndome respirar el aire que llena la inmensidad divina y contemplar el cielo que la refleja" [5].

Menos estimulantes fueron estas obras balmesianas: *Cartas a un escéptico* y *El protestantismo comparado con el catolicismo*. Excitaban

---

[4] *Recuerdos de niñez y de mocedad*, cap. V, p. 106.
[5] Ibid., p. 107.

menos su curiosidad y actividad por ser más accesibles, pero causaban sus delicias.

Unamuno se apasionó por la filosofía leyendo a Balmes: le absorbían por entero sus problemas en los paseos acompañados o solitarios:

"Y ¡qué de discusiones con mis amigos acerca del principio primero y el fin último de las cosas, ya de paseo, por el Campo del Volantín, a lo largo del río, ya dando vueltas y más vueltas en la severa Plaza Nueva, mientras orvallaba tercamente! ¡Oh, esa Plaza Nueva, pobre, geométrica, escueta, qué de ensueños míos no ha recibido! En primavera las magnolias que se alzaban—después las han derribado—en derredor al estanque en que estaban las ranas de metal vomitando chorros de agua, daban sus grandes y perfumadas flores marfileñas, embalsamaban la plaza toda, y bandadas de pajarillos gorjeaban embriagándose en aquel perfume. Y yo, dando vueltas a sus soportales, gorjeaba mis metafísicas embriagado con el perfume del misterio.

Compré un cuadernillo de real y en él empecé a desarrollar un *nuevo* sistema filosófico, muy simétrico, muy erizado de fórmulas, y todo lo laberíntico, cabalístico y embrollado que se me alcanzaba. Y resultaba, sin embargo, claro, demasiado claro. Es lo que me sucede todavía; cuanto más oscura y cabalística quiero hacer una cosa, más clara me resulta; nunca revelo mejor mi pensamiento que cuando quiero velarlo" [6].

Y hasta en la soledad de la vigilia nocturna suscitaba la lectura de Balmes multitud de nuevas ideas, las últimas que acompañaban al joven mientras tardaba el sueño en apoderarse de él:

"Durante las noches, cuando, después de estudiada mi lección, me sumergía en Balmes, pasaban por mi mente en tropel larvas y esbozos de ideas, en confusión abigarrada, y hasta que me dormía zumbaban en mi mente fórmulas huecas y vestiduras de ideas" [7].

Cuando iba a celebrarse el centenario del nacimiento de Balmes recordó Unamuno estas sus lecturas juveniles. De nuevo se refirió a la *Filosofía fundamental*, echando en cara a Balmes la mala comprensión de éste respecto de algunos sistemas:

"Cierto es que no cabe formarse una regular idea de lo que fueron los portentosos sistemas de Kant, Hegel, Fichte, Schelling, etc., por lo que de ellos nos dice Balmes en su *Filosofía fundamental*. Balmes no los comprendió, ni podía en rigor comprenderlos. Pero a través de sus pálidas traducciones, deformadas casi siempre, se adivina al original. ¡Qué de vueltas no le di yo en aquellos mis años juveniles a las para mí entonces misteriosas fórmulas de Fichte. A = A y yo = yo! Mi pobre espíritu andaba peloteado entre tautologías y paradojas,"

---

[6] *Recuerdos de niñez y de mocedad*, cap. V, pp. 1078.
[7] Ibíd., p. 108.

"Después no volví a leer a Balmes hasta que, a mis veinticinco años, fuí a opositar una cátedra de psicología, lógica y ética. Y entonces lo leí, más para atemperarme al ambiente intelectual de los que habían de juzgarme que por otra cosa. Y luego no he vuelto a leerle. No es autor cuya lectura se repite"[8].

Sin embargo. el recuerdo de las impresiones entonces recibidas estaba vivo todavía en Unamuno, y en algunos momentos llegaba a tomar los matices de verdadera emoción. ¡Tan adentro debió de penetrar en su impresionable espíritu juvenil la filosofía, aunque tamizada por un espíritu tan poco filósofo como el de Balmes, al decir de Unamuno ya mayor!

"Y ahora, en la proximidad de su centenario, tengo aquí, a la vista y a mi mano, y en este mismo cuarto en que hace más de treinta años los leía, los libros de Balmes, que fueron compañeros de melancolías trascendentes de mi pubertad de cuerpo y espíritu."

"De todas estas obras de Balmes era su *Filosofía fundamental* la que más me inquietaba, pugnando por penetrar en sus entonces para mí sublimes oscuridades; pero era su libro *El Criterio* el que más me encantaba. Todo aquello del tintorero y el filósofo, el jugador de ajedrez, Sobieski en el sitio de Viena, las víboras de Aníbal, los cambios políticos de don Marcelino, las pinturas del aborrecido, el arruinado, el instruído quebrado y el ignorante rico, el cotejo entre el orgullo y la vanidad, el hombre riéndose de sí mismo, las mudanzas de don Nicasio en breves horas... todo esto hacía mis delicias por lo anecdótico."

Este escrito jubilar de Balmes termina con estas líneas:

"Pero ¿con qué íntima y recogida emoción, con qué palpitación de corazón y de espíritu leía yo estas elocuentes consolaciones allá, en los melancólicos albores de mi mocedad, en este mismo cuarto en que ahora escribo estas líneas?" [9].

A pesar de todo, Unamuno, iniciado en la Filosofía por la lectura de Balmes, quien fué para él no mero informador, ni mero catálogo de respuestas a preguntas de programa de examen, sino un verdadero despertador a pensamientos de los que tanto se preció Unamuno, con todo, poco se lo agradeció quien en su vida posterior apenas desperdició ocasión de zaherir burlón o menospreciador al filósofo de Vich. Una vez, por ejemplo, es a propósito de un libro escrito por el doctor C. O. Bunge con el título de *El espíritu de la educación*, al que achaca en el juzgar harta severidad con Darwin, Spencer y la ciencia inglesa,

---

[8] *Un filósofo de sentido común*. Citaremos los ensayos de Unamuno según la edición hecha por la Editorial Aguilar. II, p. 1029.

[9] Ibid., p. 1037.

"aunque no con Balmes" [10]; otra vez es a propósito de la existencia o no existencia de la filosofía española: siempre había creído que no había tal; pero los trabajos de Menéndez Pelayo, enderezados a probar su auténtica existencia, le disiparon las últimas dudas; y de ello se convenció al ver que se llama filósofos a comentadores o expositores de filosofías ajenas, a eruditos y estudiosos de filosofía; y acabó de confirmarle, corroborarle y remacharle en ello el que "se daba el nombre de filósofos a escritores como Balmes, el padre Ceferino González, Sanz del Río y otros más" [11]. Significó particularmente su desprecio por la obra tan celebrada de Balmes y leída con interés por Unamuno en su juventud: *El protestantismo comparado con el catolicismo:*

"Y a este respecto recuerdo aquella obra de Balmes en que compara el catolicismo y el protestantismo, en sus relaciones con la civilización europea; obra desdichada y deleznable, que tanto entusiasma a los admiradores de aquel espíritu tan pedestre y tan pegado a tierra en sus especulaciones todas; de aquel excelente periodista que muchos quieren hacernos tragar como un gran filósofo. Mayor que Fr. Ceferino González, sin duda. Balmes escribió una obra, nada corta, pretendiendo demostrar que el catolicismo es más favorable que el protestantismo a la cultura humana y, en cambio, un prelado alemán o austríaco—me parece que el cardenal Hettinger, aunque no lo sé de cierto—, al tratar de eso mismo, dice que es perder el tiempo ponerse a refutar a los protestantes que arguyen con que hay más cultura en los países en que ha arraigado la Reforma, limitándose a contestar a ello que la Iglesia católica no se instituyó para promover la cultura, sino para salvar las almas. Esto es ponerse en lo justo" [12].

Esta antipatía de Unamuno para con Balmes se explica por de pronto como parte de la profundísima antipatía que tenía don Miguel contra toda la filosofía escolástica o intelectualista. En esto era cerradamente intransigente. Donde viera un rasgo de escolasticismo o un matiz de racionalismo intelectualista, allí vertía todo el caudal fuerte de su expresión vigorosa. Nada odiaba más que las pruebas racionales, que las definiciones, los conceptos, las tesis, los silogismos. Para citar un caso concreto, abramos la obra quizá más famosa de Unamuno, al menos la de carácter más propiamente filosófico: *Del sentimiento trágico de la vida.* En su capítulo V, titulado *La disolución racional,* trata de las diversas propiedades que al alma atribuyen las filosofías racionales. Y como ha sido Balmes, según Unamuno, uno de los espiritualistas que han dado forma más concisa y clara al argumento de la simplicidad del alma, a él

[10] *La educación.* Aguilar, I, p. 326.
[11] *Lectura e interpretación del "Quijote".* Aguilar, I, p. 639.
[12] *Religión y patria.* Aguilar, I, pp. 460-1.

recurre, para de él tomarlo tal y como lo expone en el capítulo II de la Psicología de su *Curso de Filosofía elemental*. Hecho el extracto, comenta así don Miguel:

"Sigue la petición de principio; supónese, porque sí, sin prueba alguna, que un todo como todo no puede percibir unitariamente. Y luego Balmes pasa a preguntar si esas partes A, B, C son simples o compuestas, y repite el argumento hasta venir a parar a que el sujeto pensante tiene que ser una parte que no sea todo, esto es, simple. El argumento se basa, como se ve, en la unidad de apercepción y de juicio. Y luego trata de refutar el supuesto de apelar a una comunicación de las partes entre sí.

Balmes, y con él los espiritualistas *a priori* que tratan de racionalizar la fe en la inmortalidad del alma, dejan de lado la única explicación racional: la de que la apercepción y el juicio son una resultante, la de que son las percepciones o las ideas mismas componentes las que se concuerdan. Empiezan por suponer algo fuera y distinto de los estados de conciencia que no es el cuerpo vivo que los soporta, algo que no soy yo, sino que está en mí" [13].

Pero contra Balmes tiene Unamuno una acusación peculiar, a la que alude frecuentemente en sus invectivas contra el filósofo de Vich. Por ejemplo, dentro de esa misma obra, en la conclusión, envuelve así en una misma acusación a Menéndez Pelayo y Balmes:

"Y es que Menéndez Pelayo, cuya filosofía era, ciertamente, todo incerteza, educado en Barcelona, en las timideces del escocesismo traducido al espíritu catalán, en aquella filosofía rastrera del *common sense* que no quería comprometerse, y era toda de compromiso, y que tan bien representó Balmes, huyó siempre de toda robusta lucha interior y fraguó con compromisos su conciencia" [14].

Era otra vez el año mismo centenario de Balmes. El obispo de Vich, doctor Torras y Bagés, al que Unamuno califica "uno de los hombres que más honran a la espiritualidad española, uno de nuestros escritores y pensadores más jugosos..., cuyas pastorales, en catalán, suelen ser preciadísimos monumentos literarios", había escrito en una alocución invitando a celebrar el centenario de Balmes: "Lacordaire, en Francia, entonces cabeza de Europa y del mundo; Newman, en el mundo anglosajón, predominante en el orbe de las tierras, y nuestro Balmes, que no tuvo un pedestal tan suntuoso, fueron inteligencias soberanas..." He aquí el comentario de Unamuno:

"Dejo de lado el valor intrínseco que pueda tener la obra de Balmes y su significación en la historia de la filosofía moderna, y hasta añadiré que no he sido nunca

---

13 *Del sentimiento trágico de la vida*. Cap. V, La disolución racional.
14 Ibid. Conclusión.

entusiasta del filósofo de Vich. Su pensamiento me parece rastrero y de corto vuelo; su sentido común, un sentido común muy catalán, bastante parecido al *common sense* de la escuela escocesa, lo menos a propósito para la alta especulación metafísica, pero no cabe dudar de que como publicista de cuestiones políticas y sociales honraría a cualquier país. Mas no se trata ahora y aquí de esto, sino de lo que el obispo de Vich dice sobre el pedestal.

Y eso del pedestal es exactísimo. Aunque el padre Lacordaire y el cardenal Newmann hubiesen valido intelectualmente menos que Balmes, habrían siempre gozado de mayor reputación que éste... Y aparte de que Francia e Inglaterra son dos resonadores inmensamente más potentes que pueda serlo España, el sentirse francés el padre Lacordaire y el sentirse el cardenal Newmann inglés les debió dar una confianza en sí mismos y en la eficacia de su obra de que hubo de carecer nuestro Balmes" [15].

Esta es la acusación de Unamuno contra Balmes. El de Vich es el de la filosofía del sentido común. Sentido común e intelectualismo, todo va junto.

A este respecto es interesante uno de los ensayos más característicos en lo filosófico, titulado *Intelectualidad y espiritualidad*, publicado en 1904. Como tantas otras veces es Unamuno mismo quien está representado por quien en el ensayo aparece como una tercera persona. Este viene por fin a preguntarse qué es lo normal, y la respuesta la halla en una obra de W. H. Myers: *La personalidad humana y su sobrevivencia de la muerte corporal*. Myers, que había sido alma de la Sociedad de Investigaciones Psicológicas, almacenó en este libro multitud de datos sobre lo más misterioso de la vida del espíritu. En el capítulo III—*Genius*—encontró la explicación de lo que es normal. Entonces cerró el libro y se dijo de nuevo:

"Normal..., locura..., cordura..., enfermedad..., salud... La locura de hoy será la cordura de mañana, así como lo que hoy es cuerdo pasará mañana por loco. Los intelectuales llaman locura a lo que no pueden entender porque hay que entender espiritualmente. Y un intelectual, ¿qué es, en último término, más que un hombre normal, de término medio, igualmente lejos del carnal y del espiritual? El intelectual es el hombre del término medio, a igual distancia de la enorme masa de la carnalidad y de la escasísima porción de la espiritualidad conciente, porque la otra, la espiritualidad inconciente y potencial, dormita en todos y acaso más vivaz en los carnales mismos que no en los intelectuales. Porque es más fácil a la carne que no al intelecto recibir al espíritu; entre estos dos últimos se interpone la lógica de la escuela. El inteleutual es el hombre del sentido medio, que llama sentido común, tan lejos del universal, cósmico o instintivo, en que viven los carnales, como del sentido propio en que corroboran su espíritu los espirituales" [16].

---

[15] *El pedestal*. Aguilar, II, pp. 581-2.
[16] *Intelectualidad y espiritualidad*. Aguilar, I, pp. 513-4.

Una descripción más exacta y completa de lo que entiende Unamuno por sentido común, y de cuanto en él encierra, se halla en su ensayo, también típico, *Soledad*, de 1905. Muy de Unamuno es el decir que el solitario lleva una sociedad entera dentro de sí, y que el solitario es legión, y que de ahí deriva su sociedad; que nadie tiene más acusada personalidad que aquel que atesora más generalidad en sí, el que lleva en su interior más de los otros. El genio, dice Unamuno repitiendo lo ya dicho, es una muchedumbre; es la muchedumbre individualizada, es un pueblo hecho persona; el que tiene más de propio es, en el fondo, el que tiene más de todos; es aquel en quien mejor se une y concierta lo de los demás. En esta coyuntura es cuando por contraposición sitúa lo que es propiamente el sentido común:

"Y es que hay dos clases de uniones: una por vía de remoción, separando diferencias de los elementos que se unen, y otra por vía de fusión, concordando esas diferencias. Si quitamos de la mente de cada uno lo que ello tenga de propio, aquella manera de ver las cosas que le es peculiar, todo lo que cela con cuidado por miedo a que se le tenga por loco, y nos quedamos no más que con lo que tiene de común con los demás, esto común nos da esa miserable quisicosa que se llama el sentido común, y que no es sino el abstracto de la inteligencia práctica; pero si fundimos en uno los distintos criterios de las personas, con todo lo que guardan celosamente, y concordamos sus caprichos, rarezas y singularidades, tendremos el sentido humano, que es, en los ricos de él, el sentido propio" [17].

Y a esto se refiere en definitiva el trascendental simbolismo, que en Don Quijote y en Sancho Panza encuentra y subraya con tantísima frecuencia Unamuno. Ambos a dos son símbolos en un sentido muy diverso del que intentara Cervantes. Bien supo don Miguel que se hablaba de un Don Quijote de Unamuno muy distinto del cervantino; pero nunca cedió en la autenticidad de su interpretación, como que en ella cifró las esencias más entrañables de lo español, y desde ella interpretó toda la filosofía y toda la religión.

"Lo que alienta vivo y revivo es el intelectualismo de los conceptos cuadriculables, y con él la ideofobia. Las ideas son las culpables de todo, de *la Sistema*, con sus consecuencias todas. ¡Cuánta simpleza! Este *conceptismo* es militante y dogmático, y hasta tal punto nos corroe el dogmatismo, que le hay del anti-dogmatismo. Se malgasta y derrocha esfuerzo y tiempo en polemiqueos escolásticos y leguleyescos; la disputa es la salsa de la prensa de provincias.

"Sobre todo esto se cierne la suprema disociación española, la de Don Quijote y Sancho. Este anula aquél. ¡Qué rozagante vive el sanchopancismo antiespeculativo y

---

17 *Soledad*. Aguilar, I, p. 691.

antiutopista! ¡Qué estragos hace el *sentido común*, lo más antifilosófico y antiideal que existe! El sentido común declara loco en una sociedad en que sólo se amplea la simple vista, la vista común, a quien mira con microscopio o telescopio; el sentido común emplea *argumenta ad risum* para hacer ver la incongruencia de una opinión con nuestros hábitos mentales. 'No; lo que es a mí no me la pegan, si me vuelven a tomar de primo', exclama hoy Sancho, perdido lo más hermoso que tenía: su fe en Don Quijote y su esperanza en la ínsula de promisión. Si Sancho volviera a ser escudero, mejor aún que escudero de Don Quijote, criado de Alonso el Bueno, ¡cuánto no podría hacer con su sano sentido común!" [18].

Con el título de *Un filósofo del sentido común* redactó Unamuno su artículo conmemorativo de Balmes en el centenario del nacimiento de éste. El título de por sí en la pluma de don Miguel es toda una sentencia condenatoria. Y, efectivamente, el artículo es una dura invectiva contra el de Vich por el carácter de sentido común que dió a toda la filosofía. Así se expresa don Miguel:

"Pero después, como digo, no he podido volver a leer a Balmes. Cuando lo he intentado me ha saltado al punto a la vista la irremediable vulgaridad de su pensamiento, su empacho de sentido común. Y el sentido común es, como dicen que decía Hegel, bueno para la cocina. Con sentido común no se hace filosofía" [19].

Luego, para dar una idea de lo que en Balmes significa el sentido común, se hace un esquemático resumen del capítulo XXXII, dedicado al criterio del sentido común, del libro primero de su *Filosofía fundamental*. El resumen de Unamuno es ceñidísimo, y sin duda parcial, pues el capítulo ofrecía elementos suficientes como para que don Miguel fuese más comprensivo y benigno con Balmes. Este inicia su capítulo reconociendo lo vago de la expresión *sentido común*. Para interpretarlo advierte Balmes que "es preciso no limitarse al sentido filosófico y no desdeñarse del vulgar. En este último hay con frecuencia una filosofía profunda, porque en tales casos el sentido vulgar es una especie de sedimento precioso que ha dejado sobre la palabra el tránsito de la razón por espacio de muchos siglos. Sucede a menudo que, entendido y analizado el sentido vulgar, está fijado el sentido filosófico, y se resuelven con facilidad suma las cuestiones más intrincadas". Unamuno podía haber encontrado en estas líneas un punto de vista muy afín al que él mismo aceptó no pocas veces al introducirse en el alma del pueblo a través precisamente de su expresión hablada. Todo lo desdeñó para sólo

---

[18] *En torno al casticismo*. V. *Sobre el marasmo actual de España*. Aguilar, I, páginas 111-2.
[19] *Un filósofo del sentido común*. Aguilar, II, pp. 1030-1.

recoger lo que en Balmes apareciese de justificante para sus recriminaciones.

Balmes explica luego cada uno de los términos de la expresión: "*Sentido*: esta palabra excluye la reflexión, excluye todo raciocinio, toda combinación; nada de esto tiene cabida en el significado de la palabra *sentir*." Tampoco se fija Unamuno en que no se incluye aquí su tan aborrecido intelectualismo encaramado sobre silogismos: al contrario, el racionalismo deductivo, conceptual, queda excluído del sentido común balmesiano. En cambio, pone todo su acento Unamuno en las líneas siguientes, copiadas por él enteramente: "Cuando sentimos, el espíritu más bien se halla pasivo que activo; nada pone de sí propio: no da, recibe; no ejerce una acción, la sufre. Este análisis nos conduce a un resultado importante: el separar del sentido común todo aquello en que el espíritu ejerce su actividad, y el fijar uno de los caracteres de este criterio, cual es el que, con respecto a él, no hace más el entendimiento que someterse a una ley que siente, a una necesidad instintiva que no puede declinar."

Sigue Unamuno extractando a Balmes. Recoge ahora el segundo término de la expresión: "*Común:* esta palabra excluye todo lo individual, e indica que el objeto del sentido común es general a todos los hombres." Pero salta la ulterior explicación dada por Balmes, y que le daría a entender lo que líneas más arriba quiso decir, al menos en parte, cuando excluía la actividad del espíritu. Hela aquí: "de consiguiente, se refieren al orden objetivo; pues que lo puramente subjetivo, como tal, se ciñe a la individualidad; en nada afecta a la generalidad. Esta observación es tan exacta, que, en el lenguaje ordinario, jamás se llama opuesto al sentido común un fenómeno interior, por extravagante que sea, con tal que se exprese simplemente el fenómeno y se prescinda de su relación al objeto. A un hombre que dice: yo experimento tal o cual sensación, me parece que veo tal o cual cosa, no se le opone el sentido común; pero si dice: tal cosa es de tal manera, si la aserción es extravagante, se le objeta: esto es contrario al sentido común". De nuevo Balmes ha acudido al alma popular para expresar filosóficamente el contenido exacto de *sentido común*. Unamuno recoge luego el párrafo que sigue en Balmes inmediatamente, en que se define ya en forma complexiva lo que sentido común querrá decir, cuando se ha de emplearlo como criterio: "Yo creo que la expresión: sentido común, significa una ley de nuestro espíritu, diferente en apariencia, según son diferentes los casos a que se aplica; pero que, en realidad, y a pesar de sus modificaciones, es una sola, siempre la misma, y consiste en una inclinación natural de

nuestro espíritu a dar su asenso a ciertas verdades, no atestiguadas por la conciencia, ni demostradas por la razón, y que todos los hombres han menester, para satisfacer las necesidades de la vida sensitiva, intelectual o moral."

En esta última frase se ensaña Unamuno olvidando cuanto en las líneas anteriores se ha dicho. Pues por ellas hubiera podido saber que el sentido común balmesiano no es el intelectualista y conceptualista al que tantos reproches dirigió Unamuno, ni es tan ramplón como éste da a entender, y que en definitiva tendrá mucho que ver con la intuición que tanto admira a los grandes antiintelectualistas, concretamente a los vitalistas. Si Unamuno ha de atender tanto a lo vital, podía haber visto en Balmes alguna proximidad con el punto de partida del conocimiento vitalista. Pero no. Unamuno hace esta reflexión:

"Fijémonos en esta tan característica definición y en el análisis que le precede y veremos cómo Balmes, el filósofo (??) del sentido común, sentía todo lo que de instintivo y pasivo, todo lo que de irreflexivo e irracional tiene ese sentido que se endereza a satisfacer necesidades; es decir, a un fin pragmático. ¿No dijo, acaso, este mismo sacerdote católico cata'án que al mundo real hay que considerarle y tratarle tal como es en sí, positivo, práctico, prosaico?" [20].

En estas últimas líneas alude Unamuno a uno de los consejos dados por Balmes en su *Criterio*, casi al fin del libro. En el capítulo XXII, titulado *El entendimiento práctico*, tiene un párrafo LIII: "No impresiones sensibles, sino moral y razón", que termina así: "Prescindiendo de lo moral, y atendiendo a lo útil, es necesario tratar las cosas con arreglo a lo que son, no a lo que nos afectan; la verdad no está esencialmente en nuestras impresiones, sino en los objetos; cuando aquéllas nos ponen en desacuerdo con éstos, nos extravían. El mundo real no es el mundo de los poetas y novelistas; es preciso considerarle y tratarle tal como es en sí; no sentimental, no fantástico, no soñador; sino positivo, práctico, prosaico" [21]. Pero aparte de esto, Unamuno se ha fijado tan solamente en lo negativo del sentido común, y aun eso exagerado, porque la pasividad de que él habla es de carácter muy distinto del de la inactividad que Balmes pone, referida solamente al orden deductivo y reflexivo. Pero no ha recogido la actividad propia y formalmente intelectiva que en el acto de intelección presupone Balmes. La divergencia de concepciones entre Unamuno y Balmes queda de manifiesto en las líneas que inmediatamente redacta Unamuno, con las cuales, a la vez, se hace patente la injus-

---

[20] *Un filósofo del sentido común*. Aguilar, II, pp. 1031-2.
[21] *El Criterio*, cap. XXII, § 53.

ticia de los reproches de éste contra aquél, cuando confunde el sentido común balmesiano con el que él mismo describe, aparte de que aun en este caso quedaría mucho por discutir. Dice Unamuno:

"Yo diría, y lo he dicho antes de ahora, que el sentido común es el que juzga con los medios comunes de conocer y en vista de una finalidad práctica, y que así en un paraje donde sólo un sujeto conociese y usase del telescopio y el microscopio rechazarían los demás sus afirmaciones, por contrarios al sentido común, juzgando ellos a simple vista, y que, por otra parte, el sentido común demuestra o cree demostrar todo lo que nos hace falta para vivir" [22].

La divergencia es manifiesta. Unamuno va guiado de un prejuicio cuando lee e interpreta a Balmes. No es ése el sentido común de que ha hablado la *Filosofía fundamental,* sino algo mucho más íntimo y profundo que afecta la constitución misma de nuestro entender. De todo el capítulo balmesiano referido ya, Unamuno no recoge sino un par de ejemplos propuestos por Balmes al fin; pero don Miguel se ha saltado no pocas consideraciones ulteriores de Balmes. En ellas aparece la naturaleza del sentido común cuando se lo enfrenta con los diversos géneros de evidencia que pueden presentársele. Viendo cómo reacciona el entendimiento en virtud de esta ley, que es el sentido común ante las diversas evidencias, es cuando se pone de manifiesto qué alcance tenía aquella inactividad del entendimiento cuando obra por sentido común. Así nos dice Balmes que con respecto a las verdades de evidencia inmediata "el entendimiento no las prueba ni las puede probar, y, sin embargo, necesita asentir a ellas, so pena de extinguirse, como una luz que carece de pábulo... Lo que deseo es consignar esa ley de nuestra naturaleza, que nos inclina a dar asenso a ciertas verdades, independientes de la conciencia y del raciocinio". Más adelante dice Balmes: "La fe en la autoridad humana nos ofrece otro caso de este instinto admirable... A más de los primeros principios intelectuales y morales, de la objetividad de las ideas y sensaciones y del valor de la autoridad humana, necesita el hombre el asenso instantáneo a ciertas verdades que, si bien con la ayuda del tiempo podría demostrar, no le es permitido hacerlo, atendido el modo repentino con que se le ofrecen, exigiendo formación de juicio y a veces acción. Para todos estos casos hay una inclinación natural que nos impele al asenso." Y no queremos continuar, pues es demasiado claro que Unamuno se ha dejado llevar en su enjuiciamiento más del nombre empleado por Balmes—por lo demás no sostenido por

---

22 *Un filósofo del sentido común.* Aguilar, II, p. 1032.

él con demasiado ahinco, pues más le importa lo que en realidad quiere designar con él—, que de la ley intelectual con él señalado [23].

Pero todo queda muy claro continuando la lectura del artículo a que nos estamos refiriendo. Después de citar a Cournot, libro III, capítulo V de su obra *Consideraciones sobre la marcha de las ideas en los tiempos modernos*, hace notar que para este autor lo característico de la ciencia es corregir al sentido común. Pero Unamuno, a su vez, pone también sus correctivos a Cournot, defendiendo hasta cierto punto las apreciaciones del sentido común, momento éste en que ya se le abre el propio terreno donde camina como le place, desde donde dirige su verdadera crítica contra el sentido común, el común y el balmesiano, y más todavía contra Balmes mismo:

"Hay que hacer notar, sin embargo, que si el sentido común afirma que la ballena se parece más a un pez que no a un cuadrúpedo, no se equivoca al afirmarlo. Exteriormente, en lo que con los sentidos comunes apreciamos, así es... Cournot anduvo torpe al decir cuadrúpedo donde debió decir mamífero, que no es lo mismo. El error del sentido común sería concluir de la analogía externa a la interna... Pero aun con estas exageraciones paradójicas, el criterio dominante en Cournot me parece más profundamente filosófico que el criterio dominante en Balmes, esta especie de escocés-catalán."

Salió la paradoja y ya Unamuno no la deja caer hasta el fin casi del artículo, para tejer la suprema defensa de la paradoja enfrente del sentido común balmesiano. Aquí radica la verdadera oposición de Unamuno a Balmes y la esencial divergencia de estos dos hombres.

"He dicho exageraciones paradójicas. Y es que lo que llamamos paradoja es el más eficaz correctivo de las ramplonerías y perogrulladas del sentido común. La paradoja es lo que más se opone al sentido común, y toda verdad científica nueva tiene que aparecer como paradoja a los del sentido común en seco" [24].

Unamuno no va a lo paradójico como inconsciente y arrastrado por su propio natural rebelde. Al contrario, sabe y quiere lo que dice, y no pocas veces lo anota en sus escritos expresamente, como cuando hace constar que no renuncia a una expresión paradójica recién pronunciada [25]; o cuando, al declarar que siempre ha visto en el fondo de todo dogmático un sofista, y en el fondo de todo sofista un dogmático, añade a renglón seguido: "Y vamos de paradoja" [26]; o lanza una invectiva:

[23] *Filosofía fundamental*, lib. I, cap. 32.
[24] *Un filósofo del sentido común*. Aguilar, II, p. 1033.
[25] *Del sentimiento trágico de la vida*. Conclusión.
[26] *Sobre la consecuencia, la sinceridad*. Aguilar, I, p. 841.

"Y no griten: 'paradoja' los mentecatos y los superficiales" por haber él escrito que se ha acostumbrado a sacar esperanza de la desesperación misma [27]; o se interrumpe para advertir que la fórmula "yo os digo", recién empleada, anuncia siempre una paradoja [28]. Alguna vez sabe que lo que va a decir parecerá a muchos el colmo de la paradoja, el ya no más del conceptismo; pero lo dirá arrostrando falsas interpretaciones [29]. El que un tema se preste a muchos desarrollos paradójicos es para Unamuno un atractivo al que difícilmente renuncia [30].

Para el famoso rector de Salamanca lo absurdo y contradictorio no implica obstáculo alguno. Todo el que escribe "ha pasado más de una vez por el trance de comprender lo absurdo o lo oscuro de un pensamiento propio luego que lo vió en letras de molde" [31]; en una obra de pensamiento hay que ver, "no un mecanismo articulado lógicamente y que se mueve como por resorte, sino un organismo trabado vitalmente, con las internas discordancias con que suelen brotar los organismos y que la vida misma elimina y corrige", haciendo que en procesos, al parecer inconexos y llenos de contradicciones, emerja una consecuencia y continuidad íntima [32]. No le importa el que se trate de un contrasentido lógico, de algo no sólo irracional, sino contra-racional [33]; admite que ha pretendido hacer un ensayo de filosofía sobre el sentimiento trágico de la vida "con sus inevitables contradicciones o antinomias íntimas" [34]. Se le podrá decir que ello es absurdo; pero ¿quién sabe qué es lo absurdo? ¡Y aunque lo fuera! Sólo el que ensaya lo absurdo es capaz de conquistar lo imposible [35]. Al fin y al cabo, "el toque está en desatinar sin ocasión, en generosa rebelión contra la lógica, durísima tirana del espíritu... La locura, la verdadera locura nos está haciendo mucha falta, a ver si nos cura de esta peste del sentido común, que nos tiene a cada uno ahogado el propio" [36].

Paradoja es "una palabra que han inventado los tontos para llamar con ella a todo aquello que oyen por primera vez. Para Adán todo sería paradoja. O más bien no lo sería nada". Las gentes que en su lectura sólo buscan el eco de sus propios pensamientos, "cuando se encuentran

---

27 *Mi religión.* Aguilar, II, p. 298.
28 *Confidencias.* Aguilar, II, p. 538.
29 *¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!* Aguilar, I, p. 555.
30 *Divagaciones de estío.* Aguilar, II, p. 510.
31 *Soliloquio.* Aguilar, II, p. 500.
32 *Sobre la consecuencia, la sinceridad.* Aguilar, I, p. 844.
33 *Del sentimiento trágico de la vida.* Cap. VI, En el fondo del abismo.
34 Ibid. Conclusión.
35 *Vida de Don Quijote y Sancho,* parte I, cap. 44.
36 Ibid., parte I, caps. 24 y 25.

con algo que no han pensado exclaman desdeñosamente: 'paradoja' "[37]. Al surgir algo verdadera y hondamente imaginativo, algo que nos obliga a detenernos para imaginarlo, casi todos estamos prontos a denigrarlo como extravagancia o paradoja[38]. "¡Qué soberbia, qué estúpida soberbia la soberbia silenciosa de estos brutos que llaman paradoja a lo que no está etiquetado en su mollera y afán de originalidad a todo revuelo del espíritu!"[39].

Los desgraciados rutineros del sentido común, que no quieren remejer el poso de su espíritu, ni zahondar en los hondones del alma, dirán mientras leen a Unamuno—lo sabe él como si lo oyera—que sólo busca y rebusca ingeniosas paradojas para hacerse pasar por original, llamando paradoja a lo que les cosquillea el ánimo[40]; a los espíritus intelectualizados han de sonar muchas de las proposiciones de Unamuno a estupenda locura, a delirio de mente enferma, a rebuscada paradoja de espíritu que a todo trance busca aparentar originalidad[41], cuya cabeza es una olla de grillos[42]; motejan de paradoja a las cosas que salen del alma[43].

Pero por encima de cuanto se pueda decir contra él, Unamuno, aun a trueque de aparecer "unas veces impúdico e indecoroso; otras, duro y agresivo; no pocas, enrevesado y paradójico", cuando ha sentido ganas de gritar, ha gritado, jamás le ha detenido el decoro. En esto reconocía él una de las cosas que menos le perdonan sus compañeros de pluma[44]. Al que se empeña en ser absolutamente natural no se le oye.

"La misma necesidad y la misma justificación que el énfasis y la hipérbole tiene la paradoja. La paradoja suele ser el modo más vivo y más eficaz de transmitir la verdad a los torpes y a los distraídos y, sobre todo, al pueblo. La paradoja, la hipérbole y la parábola eran los artificios retóricos que usó el Cristo en sus enseñanzas. Como hace notar muy bien Holtzmann en su *Vida de Jesús* (*Leben Jesu*), *en el* Evangelio abundan las paradojas, bastando con citar aquí la de que es más difícil que entre un rico en el reino de los cielos que enhebrar un calabrote por el ojo de una aguja; y que quien quiera salvar su alma, la perderá."

"Y ofrecen una ventaja las paradojas del tipo de esta última, de construcción antitética, y es que son convertibles. Lo mismo que se dijo que quien quiera salvar su alma la perderá, puede decir que, quien quiera perder su alma, la salvará. No sé si fué Pascal el que, encontrándose con el dicho de que el hábito es una segunda naturaleza, le retrucó y dijo que la naturaleza es un primer hábito. En cierta ocasión

[37] *Divagaciones del estío*. Aguilar, I, pp. 503 y 509.
[38] *La imaginación de Cochabamba*. Aguilar, II, p. 1001.
[39] *Vida de Don Quijote y Sancho*, parte II, cap. 66.
[40] Ibíd., parte I, cap. 26.
[41] *Sobre la filosofía española*. Aguilar, I, p. 541.
[42] *Mi religión*. Aguilar, II, p. 300.
[43] *Desahogo lírico*. Aguilar, II, p. 512.
[44] *Mi religión*. Aguilar, II, p. 299.

dije que el corazón ve muy claro, aunque no ve lejos; y lo mismo pude haber dicho que ve muy lejos aunque no muy claro. Y combinando ambas proposiciones, que es el corazón miope y présbita a la vez, que ve lo de muy cerca más claro que la cabeza lo ve, y que ve mucho más allá que ésta. Ventajas del método paradójico."

"Algo de paradoja es también pedir, o sinceridad en la consecuencia o consecuencia en la sinceridad. Todo menos sacrificar la una a la otra; y si se pusieran en conflicto, poner siempre la sinceridad sobre la consecuencia."

"Claro está que sólo defiendo aquí la inconsecuencia que arranca de sinceridad, los cambios de expresión, que son reflejos de íntimos cambios de pensar, y de ninguna manera la inconsecuencia del vividor. Aunque, en realidad, los más de los que se dice que cambian de ideas nunca las han tenido" [45].

Antes de volver al artículo sobre Balmes, en el que salió la alusión a las exageraciones paradójicas y a la paradoja, bueno será trascribir aquí un parrafito más que revela la actitud de Unamuno ante lo paradójico:

"Claro que la opinión de... es paradójica; pero tiene la grandísima ventaja de todas las paradojas, y es que pone de relieve una verdad de ordinario inadvertida. Y no se crea que esto lo traigo aquí para justificarme el dictado de escritor paradójico, dictado que se me ha aplicado y que acepto, pues de querer justificarme de él sacaría el Cristo, quiero decir, que me contentaría con presentar el ejemplo de Jesús de Nazaret, que se sirvió de la parábola y de la paradoja. Paradójicas son las bienaventuranzas, paradójico lo de la dificultad de entrar el rico en el reino de los cielos, paradójico el versillo 35 del cap. VIII de San Marcos, paradójico lo del 'no juzguéis', paradójico... tanto y tanto más. (Sobre el paradojismo evangélico, véase Oscar Holtzmann, *Leben Jesu*, p. 187). Y ahora vuelvo a mi paradoja del cerebralismo" [46].

Volviendo ya al ensayo *Un filósofo del sentido común*, del que nos hemos apartado un momento para espigar al azar en los escritos de Unamuna su actitud ante la paradoja, nos encontramos aquí con que cita a favor de ella una memoria de G. Vailati, para luego arremeter de nuevo contra el sentido común, y esta vez también contra el lenguaje común. Al sentido común hay que dejarle en su campo, y en el suyo a la paradoja.

"El sentido común tiene, sin duda, su campo, que no es precisamente el filosófico; pero la paradoja tiene también el suyo. Y si aquél es lo colectivo, lo común, éste es o empieza por ser lo individual, lo propio. La paradoja es el más genuino producto del sentido propio. Y es, por tanto, el más eficaz elemento del progreso, ya que por lo individual se progresa. El cambio es siempre de origen individual; una masa, en cuanto masa, no cambia sino de posición respecto a otras masas."

---

[45] *Sobre la consecuencia, la sinceridad.* Aguilar, I, p. 836.
[46] *Ciudad y campo.* Aguilar, I, p. 358. Véase otra alusión a las paradojas de Jesucristo en el mismo tomo, en la p. 719.

"La historia toda del pensamiento humano podrá reducirse al conflicto y juego mutuo entre el sentido común y el propio, entre la perogrullada y la paradoja, entre el instinto práctico y la razón especulativa."

"Y hay también una paradoja práctica o moral. Y si el cristianismo fué un escándalo para los paganos, según San Pablo, es porque fué una enorme paradoja. Y a medida que ha ido desparadojizándose, acomodándose al sentido común moral ha ido descristianizándose, como lo vió muy bien aquel terrible danés que se llamó en vida Kierkegaard."

Y sigue un comentario de ciertas enseñanzas de Jesucristo a que más arriba en otro ensayo de Unamuno hemos encontrado alusiones. Pero ahora arremete también contra el "honrado" padre Scio, que pone una nota "henchida, sin duda, de sentido común, pero en la que no resplandece, ciertamente, una gran comprensión del terrible sentido de las palabras de Jesús", para en seguida de nuevo reanudar sus invectivas contra Balmes:

"El cual, por cierto, jamás se dejó llevar a semejantes terribilidades. Su fuerte dosis de sentido común, práctico catalán, le apartó de todo misticismo."

Y continúa ahora por la *Etica* balmesiana para hacer ver que Vich no es Fontiberos, es decir, que no había en Balmes la estofa de un San Juan de la Cruz, el castellano. A las varias citas de la *Etica* sigue este comentario final:

"Y acaba estas nobles páginas últimas de su *Etica* henchidas de la elocuencia del sentido común, diciéndonos que la existencia de otra vida la enseña la razón—lo que es dudoso—, nos lo dice el corazón—lo que es muy cierto—, lo manifiesta la sana filosofía—¿cuál es la sana?—, lo proclama la religión, y así lo ha creído siempre el género humano. Esto último, que debe ser lo de más fuerza para un filósofo de sentido común, es algo que la Historia desmiente" [47].

Tal es la conmemoración que Unamuno dedicó a Balmes, su iniciador en filosofía, el que despertó en su alma un ansia devoradora de esclarecer los eternos problemas. Sentido común y paradoja ha sido la contraposición agudamente propuesta por Unamuno. Y sentido común y paradoja son a la vez exponentes los más significativos de la profunda y radical contraposición de dos hombres: Balmes y Unamuno.

A Balmes se le ha llamado *Doctor humanus* "a causa de su sobriedad intelectual y por ser filósofo del sentido común por antonomasia" [48], y

[47] *Un filósofo del sentido común.* Aguilar, II, p. 1037.

[48] J. TREDICI: *Breve curso de historia de la Filosofía.* Adaptado a España por el P. M. FLORÍ, p. 243.

de él son estas líneas tan significativas: "No quiero estar reñido con la naturaleza; si no puedo ser filósofo sin dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía y me quedo con la humanidad" [49]. El crítico más notable de Balmes, Casanovas, ha caracterizado así su filosofía: "La filosofía de Balmes es integralmente humana. Los filósofos hacen con frecuencia la impresión de excéntricos; pero todavía lo son más sus doctrinas, como si fueran elaboradas en otro mundo y para una nueva raza que hubiera de salir de sus laboratorios. Balmes busca su filosofía en la humanidad tal como es, y cuando ve que las escuelas se divorcian de ella para volar por regiones imaginarias, él busca contacto con la tierra, y dejando a los filósofos se va con la humanidad. De la filosofía balmesiana puede salir un hombre perfecto, según todas las cualidades de su naturaleza, sin perder de vista nada de sus defectos" [50].

También Unamuno quiso hacer una filosofía del hombre. En la primera página de su *Del sentimiento trágico de la vida*, escribió: "Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda la filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos" [51].

Pero lo que media entre el sentido común y la paradoja eso mismo media entre la filosofía balmesiana y la unamuniana, porque eso mismo —y más—era también lo que distaba entre el hombre Balmes y el hombre Unamuno.

Lo que había dentro del hombre don Jaime quedó retratado en su obra más personal: *El Criterio*. De su último capítulo—conclusión y resumen—son estas líneas tan armónicamente humanas, con las que se termina el libro:

"Una buena lógica debiera comprender al hombre entero; porque la verdad está en relación con todas las facultades del hombre. Cuidar de la una, y no de la otra, es a veces esterilizar la segunda y malograr la primera. El hombre es un mundo pequeño: sus facultades son muchas y muy diversas; necesita armonía y no hay armonía sin atinada combinación, y no hay combinación atinada si cada cosa no está en su lugar, si no ejerce sus funciones o las suspende en el tiempo oportuno. Cuando el hombre deja sin acción alguna de sus facultades, es un instrumento al que le faltan cuerdas; cuando las emplea mal, es un instrumento destemplado. La razón es fría, pero ve claro; darle calor, y no ofuscar su claridad; las pasiones son ciegas, pero dan fuerzas; darles dirección y aprovecharse de su fuerza. El entendimiento sometido a la verdad; la voluntad sometida a la moral; las pasiones sometidas al entendimiento y

---

49 *Cartas a un escéptico*. Carta I.
50 I. CASANOVAS: *Balmes. La seva vida, el seu temps, les seves obres*, vol. II, p. 673.
51 *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. I.

a la voluntad, y todo ilustrado, dirigido, elevado por la religión; he aquí el hombre completo, el hombre por excelencia. En él la razón da luz, la imaginación pinta, el corazón vivifica, la religión diviniza" [52].

Lo que había dentro del hombre don Miguel quedó retratado en toda su obra tan personal, porque toda la sacó de dentro, de sí mismo. Pero explícitamente dejó escrito en una carta lo siguiente:

"Por mi parte, cada día siento más respeto al mundo del misterio y cada día se hace en mí más luz respecto a la fecunda lucha entre la razón y la fe, la ciencia y la religión. Mi ciencia antirreligiosa, mi religión anticientífica, y no excluyo a ninguna de las dos, sino que las mantengo en mí, frente a frente, negándose una a otra y dando con su contradicción vida a mi conciencia. No quiero concertarlas, sino que se corrijan mutuamente. Mi filosofía hace añicos las supuestas pruebas todas de la existencia de Dios, mostrándome que Dios es irracional, que lo que no se explica sin él, tampoco con él se explica; pero luego mi corazón me lo revela y lo afirmo. De la misma manera, las matemáticas me prueban que $\sqrt{2}$, $\sqrt{3}$ y las raíces cuadradas de todos los números enteros que no sean cuadrados (como 4, 9, 16, 25, etc.) es una cantidad de las llamadas irracionales, inconmensurables con la unidad, y, sin embargo, determino *con absoluta exactitud* las raíces cuadradas todas por método gráfico, intuitivo. La filosofía es una matemática, la religión una intuición. Sobre esto y desarrollando este punto de vista proyecto escribir un libro titulado o bien *Ciencia y religión* o bien *Razón y fe*. En ella asentaré la contradicción íntima e irreducible como principio fecundo de vida espiritual."

"No quiero buscar mi paz interior en armonías, concordancias y compromisos que llevan a la estabilidad inerte, no quiero que firmen paz mi corazón y mi cabeza, sino que luchen entre sí, lealmente, pero con vigor. Soy y quiero seguir siendo un espíritu antinómico, dualista."

"Conviene que adentremos la lucha para vivir en paz con los demás, pues sólo batallando con nosotros mismos seremos tolerantes. ¡Desgraciado del que llega a ponerse por completo de acuerdo consigo mismo!"

"Mi vida toda se mueve por un principio de íntima contradicción. Me atrae la lucha y siento ansias de quietud y paz; estudio de ciencias y caigo en poeta; soy cristiano antipagano de corazón y explico clásicos griegos. De aquí que pueda decir que soy un espíritu en movimiento" [53].

La antinomia *sentido común-paradoja* no era un simple desacuerdo superficial, como tantos otros entre escritores que se orientan de distinto modo. Era la antinomia radical y total de dos hombres.

JESUS ITURRIOZ, S. I.

---

[52] *El Criterio*, cap. XXII, § 60.
[53] Este fragmento se halla en Aguilar, II, pp. XLVII-XLVIII.

BIO-BIBLIOGRAFIA BALMESIANA

La abundantísima y selecta bibliografía con que el P. Ignacio Casanovas, S. I., avaloraba su monumental *Vida de Balmes*, publicada en 1932, constituye, juntamente con ésta y la edición crítica de las obras completas del gran polígrafo vicense, un indispensable instrumento de trabajo para difundir las ideas de "este santo padre de los tiempos modernos" [1] y "luminar insigne de la apologética cristiana contra los errores de nuestros días" [2].

Deseando, pues, nuestra revista contribuir con este número extraordinario al mayor conocimiento posible del filósofo de Vich, ha parecido conveniente extractar en sus páginas la mencionada bio-bibliografía del P. Casanovas y, sin pretender la exhaustividad, completarla con los principales trabajos que en ella se omitieron; pero, sobre todo, con la mayor parte de los aparecidos después de aquella fecha.

Los estudios que fueron recensionados por el P. Casanovas van acompañados de un breve resumen del juicio que el mismo dió sobre su valor. La única innovación, introducida por nosotros, consiste en separar los estudios biográficos de los críticos sobre las doctrinas de Balmes y en distribuir estos últimos en cuatro grupos, correspondientes, respectivamente, a los aspectos: apologético, social, político y filosófico en que suele compendiarse su múltiple actividad literaria. Finalmente, los estudios que en ninguno de estos grupos tiene fácil cabida los recogemos en *miscelánea*.

SIGLAS

ACIA.—*Actas del Congreso Internacional de Apologética celebrado en Vich del 8 al 11 de septiembre de 1910.* Vol. I, Protabella, 1911. Vol. II, Anglada, 1916. El número romano indica el volumen; el arábigo, la página.

---

[1] La frase es de Monseñor Brunelli, Nuncio Apostólico en Madrid de Su Santidad Pio IX. (CASANOVAS, IGNACIO, S. I.: *Balmes, la seva vida, el seu temps, les seves obres*, vol. II, p. 700.)

[2] Carta del Cardenal Gasparri, secretario de S. S. Pío X, al P. I. Casanovas (O. C., I, 7-9).

AST.—*Analecta Sacra Tarraconensia.* Barcelona.
BCB.—*Boletín del Centenario de Balmes.* Vich, 1910.
CBB.—Conferencias dadas en la *Biblioteca Balmes.* Barcelona.
CCC.—*Conferencias dadas con ocasión del centenario de "El Criterio".*
CIA.—*Trabajos presentados al Congreso Internacional de Apologética.* Vich, 1910. Se añade el año y lugar de la impresión, si es que se han publicado.
CIB.—Conferencias dadas en el Instituto Balmes. Madrid, 1945.
CS.—*Catalunya Social.* Barcelona, diciembre, 1927. Número extraordinario, dedicado a Balmes.
CV.—*Conferencias dadas anualmente en Vich* para conmemorar el natalicio de Balmes.
DIB.—*Diario de Barcelona,*
GC.—*Gaceta de Cataluña,* periódico de Barcelona.
HCB.—*Homenaje de la Casa Brusi a Balmes.* Barcelona, 1910.
LC.—*La Cataluña,* revista de Barcelona.
LV.—*La Vanguardia,* diario de Barcelona.
OC.—*Obras completas del Dr. Jaime Balmes.* Barcelona, 1925-1927. El número romano indica el tomo; el arábigo, las páginas.
RE.—*Reseña Eclesiástica.* Barcelona, septiembre de 1910.
REF.—*Revista d'Estudis Franciscans.* En su primera época se titulaba *Estudios Franciscanos.*
RP.—*Revista Popular.* Barcelona.

I

ESTUDIOS BIOGRAFICOS

AUTOBIOGRAFÍA, artículo publicado en *El Pensamiento de la Nación* con el título de "Vindicación personal" el día 19 de agosto de 1846 en que Balmes responde de sí mismo y deshace las calumnias que habían sido lanzadas contra él desde las páginas del periódico *El Español,* de Madrid. Es ésta la primera biografía de Balmes hecha por él mismo. Se halla en *O. C.,* XXXI. 275-303. A raíz de la muerte de Balmes—9 de julio de 1848—fueron innumerables los artículos, hojas volantes y opúsculos que se publicaron en elogio del insigne escritor, muchos de ellos anónimos. He aquí algunos que se deben a la pluma de sus grandes amigos:

ROCA Y CORNET, JOAQUÍN: *Una palabra sobre el Dr. D. Jaime Balmes, considerado como historiador y como literato.* Memoria leída en la Academia de Buenas Letras, de Barcelona, el día 4 de marzo de 1849.

ISLA FERNÁNDEZ, JOAQUÍN (marqués del Arco): *Balmes.* Madrid, 1848. Opúsculo de 12 pp.

RODRÍGUEZ, J. M. (general de los Mercedarios): *Una flor sobre la tumba del presbítero doctor D. Jaime Balmes.* Hoja volante de 4 pp.

QUADRADO, JOSÉ MARÍA: *Necrología de D. Jaime Balmes.* Artículo con honores de biografía, el mejor en su género, publicado en la *Revista Hispanoamericana* el 31 de julio de 1848 y reproducido en 10 de julio de 1870 en el periódico *La Unión Católica,* de Palma de Mallorca.

Aunque de exiguo valor biográfico, estos y otros escritos periodísticos despertaron el noble deseo de poseer una verdadera biografía, que se apresuraron a publicar los escritores siguientes:

SOLER, ANTONIO: *Biografía del Dr. D. Jaime Balmes, presbítero.* Barcelona, 20 de julio de 1848. Imp. de Antonio Brusi, 27 pp. en 4.° Esta breve biografía, que vió la luz once días después de la muerte de Balmes, en lo que toca a los hechos externos de la vida, por ser su autor testigo presencial, tiene mucha autoridad; pero muy poca en sus apreciaciones morales, reflejo de los resentimientos personales de Soler contra Balmes.

CÓRDOBA, BUENAVENTURA: *Noticia histórico-literaria del doctor don Jaime Balmes, presbítero.* Madrid, 1848, 328 pp. en 8.°

GARCÍA DE LOS SANTOS, BENITO: *Vida de Balmes. Extracto y análisis de sus obras.* Madrid. 1848. XIII-370 pp. en 8.°

Las biografías de Córdoba y García de los Santos contienen preciosas noticias que el historiador debe aprovechar; mas cuando traen consigo algún juicio moral es indispensable reducirlas a sus fuentes primarias y darles el valor que éstas merecen. Córdoba bebe en las turbias fuentes de Soler y sus compañeros. Las fuentes de García de los Santos vienen más puras del manantial del mismo Balmes; sobre todo las que se refieren a los tres años (1844-1847) que vivió a su lado como hombre de confianza.

BLANCHE-RAFFIN, A. DE: *Jacques Balmes. Sa vie et ses ouvres.* París, 1849, 136 pp. Al año siguiente publicóse en Madrid, traducida al castellano. Fué también vertida al alemán. No es rica en noticias, pero sí sostenida por un buen criterio y con el acierto de copiar casi íntegra la *Necrología* de Quadrado. Está escrita en buen estilo, que hace su lectura más agradable que las de Córdoba y García de los Santos.

BALMES, DR. D. JAIME: Apéndice a las letras A-B de la *Biografía eclesiástica completa.* Madrid, 1849, 34 pp. Aunque el artículo es anónimo, su autor debe ser catalán y afecto al grupo de Soler.

Ya se comprende que hechas con tantas prisas y no sin apasionamiento, esas biografías habían de carecer de la madurez y serenidad propias del historiador, mayormente tratándose de una vida tan compleja como la de Balmes. De escaso valor biográfico son otros varios trabajos en elogio de Balmes aparecidos antes de 1910, fecha del primer centenario del nacimiento de Balmes. He aquí los principales:

LESSEPS, FERDINAND DE: *Notice sur la vie et les ouvres de Don Jaime Balmes.* "La Politique Nouvelle", núm. 13. París, 1851.

MAZADE, CHARLES DE: *Un prêtre publiciste en Espagne. Jaime Balmes, sa vie et ses ouvres.* "Revue de Deux Mondes". París, 1852.

COLL DE VALDEMIA, HERMENEGILDO, PBRO: *Religión y sociedad civil. Oración fúnebre en elogio del Dr. Jaime Balmes, pronunciada el día 31 de octubre en la iglesia catedral de Vich, con motivo de la inauguración del monumento levantado para perpetuar la memoria de aquel célebre publicista.* Barcelona, 1853. 30 pp.

BRUSI, ANTONIO: Discurso leído en la inauguración del monumento levantado por suscripción nacional para encerrar los restos mortales del doctor D. Jaime Balmes. Vich, 31 de octubre de 1853. 26 pp.

GIL, JOAQUÍN: *Paralelo de Balmes y Donoso Cortés.* "El Mosaico". Barcelona, 1853.

MARTÍNEZ, MANUEL, PBRO.: *Oración fúnebre en las solemnes exequias celebradas el 3 de agosto de 1848 en la iglesia del Seminario Sacerdotal de San Carlos, de la ciudad de Zaragoza, en sufragio del alma del sabio y virtuoso sacerdote, el doctor D. Jaime Balmes,* Zaragoza. 32 pp.

VERGES Y PERMANIER, FELIPE, PBRO.: *Oración fúnebre en las solemnes exequias celebradas en la santa iglesia catedral de Vich el día 4 de julio de 1865, con motivo de la colocación de los restos mortales del Dr. D. Jaime Balmes, Pbro., en el nuevo monumento levantado en los claustros de la misma catedral.* Vich. 23 pp.

RIERA Y BERTRÁN, JOAQUÍN: *Balmes, su vida y sus obras.* "La renaixensa". 1879.

FEU, LEOPOLDO: *Balmes.* "La Fe". Madrid, 1881.

FARGAS, C.: *Gloria al insigne Balmes. Cuadro alegórico y en verso, representado con extraordinario aplauso en el teatro Principal de Vich en la noche del día 31 de enero de 1881.* Vuelto a representar en el Casino Industrial Vicense durante las fiestas del centenario en 1910. Cuaderno manuscrito de 226 × 160 mm., 32 pp.

VIDAL DE VALENCIANO: *Balmes.* Biblioteca Infantil Histórico-biográfica. Barcelona, 1885. 15-20 pp.

COLLEL, JAIME: *Discurso biográfico leído en el solemne acto de colocar el retrato del insigne filósofo vicense en la galería de catalanes ilustres de la casa consistorial de Barcelona.* Vich, 1890. 30 pp.

BULLÓN Y FERNÁNDEZ, ELOY: *Jaime Balmes y sus obras.* Discurso pronunciado en el Fomento de las Artes. Madrid, el día 7 de abril de 1903.

GONZÁLEZ HERRERO, M. I., DR. FRANCISCO: *Estudio histórico-crítico sobre las doctrinas de Balmes.* Oviedo, 1904. El primer capítulo contiene una breve biografía.

ELÍAS DE MOLINS, JOSÉ: *Balmes y su tiempo.* Barcelona. 1906. XVI-

432 pp. en 8.º La biografía tiene en él poca parte; alguna más, la política española del tiempo de Balmes.

SERRA Y ESTURI, M.: *Claret y Balmes*. Recort del primer centenari del naxement del Vble. P. Anton María Claret. Vetllada literaria-musical, celebrada en l'Iglesia de la Mercé de la ciutat de Vich, lo día 26 de desembre de 1907. Barcelona, 1908. 48-57 pp.

Y llegamos al año 1910, en que tuvo lugar la conmemoración centenaria del nacimiento de Balmes. Los diferentes trabajos biográficos que con esta ocasión vieron la luz, aun no respondiendo perfectamente a los deseos de los eruditos, repetidamente expresados de poseer una buena biografía de Balmes, fueron ciertamente estimables. Merecen especial mención los siguientes:

BRUNET Y SOLA, MANUEL: *Biografía del Dr. Jaime Balmes i Urpiá, presbitero*. Vich, 1910. 132 pp. Es un buen guía para las cosas de Vich, con investigaciones propias en los archivos de la ciudad. Pero nada más.

SADURNÍ ALBERT Y JOAQUÍN VILAPLANA: *Balmes. Apuntaments biográfics seguits d'un esbos de iconografía y bibliografía*. Vich, 1920. 88-32 pp. Es de gran valor para conocer la vida de Balmes en el tiempo de sus estudios y de los años de vida oculta en Vich, por fundarse en los apuntes de Galadíes, compañero de carrera y amigo personal de Balmes.

LLADÓ, JUAN: *Notas biográficas y crítica general sobre la personalidad y obras de Balmes*. Vich, 1910. XVI-120 pp. Colección de artículos periodísticos, publicados en catalán y traducidos al castellano en forma de libro. Hállanse en él bien resumidos los principales estudios biográficos, acompañados de un buen juicio sobre las obras de Balmes y alguna que otra nota curiosa recogida en la tradición familiar.

ROURE, NARCISO: *La vida y las obras de Balmes*. Madrid, 1910. XII-352 pp. Está toda ella sacada de las antiguas biografías; pero bien pensada y ordenada, según el ideal nobilísimo que de Balmes se había formado el autor, expuesto con muy buen criterio. Es, indudablemente, el trabajo biográfico más estimable hecho después del año 1848.

CASANOVAS, IGNACIO, S. I.: *Reliquias literarias de Balmes*. Barcelona, 1910. XIV-407 pp. De mucha mayor importancia documental que todas las anteriores biografías es esta colección que como contribución al centenario publicó su autor en 1910. Constituye el primer embrión de la *Vida* que aparecerá en 1932.

Después de estos estudios, publicados a raíz de las fiestas centenarias, nada se había hecho ya en materia biográfica, si no es la corta *Biografía de Balmes*, por el P. E. UGARTE DE ERCILLA, con que la revista

"Razón y Fe" quiso inaugurar en 1921 una serie de pequeños volúmenes con el título de Grandezas Españolas; biografía completada dos años más tarde con otro volumen titulado: *Balmes, polígrafo*. Dos libros de vulgarización sin ninguna noticia propia y hechos de prisa y con buena voluntad. Finalmente, en 1932 aparece la monumental y definitiva biografía del P. Casanovas con el título *Balmes. La seva vida. El seu temps. Les seves obres*. Vols. I-III en 8.°, pp. 568 y 826 los dos primeros y 893 el tercero, que contiene el epistolario de Balmes. De la vida se ha publicado una traducción castellana abreviada, bajo la dirección del P. MIGUEL FLORÍ, S. I. Barcelona, 1942. El P. Casanovas en esta biografía definitiva nos presenta el verdadero retrato de Balmes en todas y cada una de sus múltiples facetas de apologista, sociólogo, político y filósofo; y en todas ellas, como una viva realización del ideal del *hombre completo*, trazado por el mismo Balmes.

Dos características de esta biografía son la reconstrucción del ambiente histórico que le sirve de marco y la exposición del ideario integral de Balmes. Por eso su fuente principal son los escritos de Balmes, cuyo pensamiento constituye uno de los rasgos más salientes de su personalidad.

Posteriormente a la aparición de la obra de P. Casanovas, la única biografía de Balmes que conocemos es la escrita por JUAN RÍOS SARMIENTOS: *Jaime Balmes, Pbro*. Edit. Juventud. Barcelona, 1941; pp. 170, en 12.° Es un brevísimo compendio de la del P. Casanovas.

Caben todavía dentro de este grupo de estudios biográficos los siguientes opúsculos:

ALBANELL PÍUS: *Vida del Dr. D. Jaime Balmes*. Vich, 1910; 7 pp.

PLA Y DENIEL: *Boceto biográfico de Balmes*. HCB. Barcelona, 1910. *Balmes y el sacerdocio*. Barcelona. 1910; 30 pp. en 4.°

LLADÓ, JUAN: *Noticias bibliográficas y bio-bibliográficas de Balmes*. RE, septiembre de 1910.

SARDÁ Y SALVANI, F.: *Jaime Balmes*. RP. 1910; 113 pp.

SERVITGE, JOSÉ: *Balmes, beneficiado de Manresa*. "El Norte Catalán". Vich, 8 de septiembre de 1910.

BANÚS Y COMAS, CARLOS: *Balmes*. Publicaciones de la "Revista Técnica de Infantería y Caballería". Madrid, 1910; 16 pp.

SAN RAMÓN Y ELENA, MANUEL (Obispo tit. de Melasso, AA. de Calahorra): *Discurso sobre el centenario de Balmes*. CIA. Calahorra. 1910; 58 pp.

El centenario de Balmes, celebrado por la Academia Filosófico-Teo-

lógica de Santo Tomás de Aquino en la ciudad de León de los Aldama. 1910; 46 pp.

AUGUST DENEFFE, S. I.: *Jakob Balmes zur Jahrhundentfeier.* "Stimmen aus Maria-Laack". Jahrgang, 1910; 123-133 pp.

GUDIOL, JOSEPH: *En Balmes y en Ferrer Subirana.* Vich, 1910; 34 páginas.

LUGAN, A.: *Balmes.* París, 1911; 201 pp. en 8.º

GARCÍA Y GIRONA, JOAQUÍN: *Postrimerías de un genio.* Tortosa, 1911; 24 pp.

VALVERDE TÉLLEZ, EMETERIO (Obispo de León): *Discurso pronunciado en la velada que se organizó en el Seminario Conciliar de la diócesis de León para celebrar el centenario del insigne escritor español presbítero doctor D. Jaime Balmes,* la noche del 28 de agosto de 1910. León, 1913; 16 pp.

IGNACIO VALENTÍ, JOSÉ: *Balmes.* Madrid, 1915. pp. 48.

GÓMEZ CABERNET, F.: *Passaports de viatge d'estudiants de Cervera.* "Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya". Barcelona. Tipografía "L'Avenç". 1919.

CASANOVAS, IGNACIO, S. I.: *El Vigotomisme de Balmes.* CV., 1920.

RAZQUÍN FABREGAT FERRÁN: *Balmes y Cervera.* Vich, 1922; 16 pp.

PUIG, SEBASTIÁN: *Efemérides balmesianas.* RE. 1923.

LUGAN, A.: *Ozanam et Balmes. Deuz âmes jumelles.* "Horizons d'âmes". París. "Le Monde Nouveaux". 1926.

RAVENTÓS, JAUME: *L'ambient de l'educatió de Balmes.* CS. 1927.

LLADÓ, JOAN: *Balmes, gran sacerdot.* CS. 1927.

ANGLADA, JOAN: *El record de Balmes a Vich.* CS. 1927.

RAZQUIN FABREGAT, F.: *Recordemos a Balmes.* CS, 1927.

COLLEL, JAUME: *La devoció balmesiana.* CS. 1927.

VILLEGAS, CLEMENTE, Pbro.: *Ejemplaridad de Balmes.* Balmesiana. Barcelona, 1946.

II

ESTUDIOS CRITICOS

1.—*Balmes, apologista.*

MENÉNDEZ Y PELAYO, MARCELINO: *Principales apologistas católicos durante este período: Balmes, Donoso Cortés, etc. Historia de los heterodoxos españoles.* Madrid, 1881; vol. III. 746-760 pp.

PIDAL, ALEJANDRO: *Balmes y Donoso Cortés. Orígenes y causas del ultramontanismo. Su historia y transformaciones. Relaciones del Estado con la Iglesia española y con la Santa Sede.* Madrid, 1888; 60 pp. en 8.º

BARANERA, JOSEPH MARÍA: *Balmes y la seva obra apologética-social.* Vich, 1905; 51 pp. en 8.º

ESTURI MARIÁ, S. I.: *Escolis a un capitol de "El Protestantismo", o sia, Balmes historiador providencial de la civilisació y per conseqüent, apologista de la Companya de Jesús.* Vich, 1909.

PÍO X: *Breve dirigido al Dr. José Torras y Bages sobre el centenario de Balmes.* ACIA. 1910. I. 11-13 pp.

TORRAS Y BAGES, JOSÉ (Obispo de Vich): *Balmes, nuestra norma.* Vich, 1910.

— *Alocución pastoral.* ACIA. I, 17-19 pp.

CASANOVAS, I., S. I.: *La apologética balmesiana en el Congreso de Vich.* ACIA, I, 205-239.

DUDON, PAUL, S. I.: *Balmes y Lamennais.* ACIA, I, 241-250.

PUIGDESENS, JOSÉ: *La obra apologética de Balmes dentro de la filosofía.* ACIA, II, 207-214.

RUBIÓ Y LLUCH, ANTONIO: *Noticia de algunos apologistas seglares contemporáneos de Balmes.* ACIA, II, 271-293.

REGO, JOSÉ: *Estudio sobre "El protestantismo comparado con el catolicismo".* CIA.

VILA Y SALA, ANTÓN: *Balmes, defensor dels bens del clero.* Manresa, 1910; 40 pp. in 8.º

MAESTRO, ERUNDINO, S. I.: *Balmes, modelo de apologistas en filosofía.* CIA. Oña, 1910. Expone muy adecuadamente la refutación del *materialismo.*

CAPELLAZZI, A.: *L' apologetica: la Chiesa e l'Italia.* CIA. Torino. 1910; 27 pp.

CASANOVAS, IGNACIO: *Apologética de Balmes.* Barcelona, 1910; 242 páginas in 8.º

FRANCISCO DE BARBENS: *Un cristianismo extraño.* REF. 1910

SARDÁ Y SALVANY, FÉLIX: *Jaime Balmes y la apologética popular.* RE. 1910.

RUBIÓ Y LLUCH, A.: *Consideraciones sobre la escuela apologética contemporánea de Balmes.* GC. 9 de noviembre de 1910.

BROUSSOLE ABBÉ: *Balmes et l'apologetique.* "Revue Pratique d'Apologetique" 10 (1910). 803-815.

RABAZA CALASANZ: *La Iglesia y la enseñanza popular.* CIA. Valencia, 1910, pp. 28.

VILASECA Y TERRADELLAS, MARIANO: *Balmes y las órdenes religiosas.* Barcelona, pp. XXXI-76.

RUBIÓ Y LLUCH, A.: *Apologistes contemporanis de Balmes.* CV. 1913.

CASANOVAS IGNASI, S. I.: *Balmes i l'apologética vuitcentista.* CBB. 13 de mayo de 1925.

POSTIUS, J.: *Apología de los bienes del clero según el Dr. D. Jaime Balmes.* Vich, 1925.

GASPARRI, CARDENAL SECRETARIO DE PÍO X: *Carta sobre la edición de las "Obras completas" de Balmes.* Roma, 1925 (O. C. I, 7-9).

LLADÓ, JUAN: *Balmes y los pensadores católicos españoles del siglo XIX.* Vich, 1926.

— — *Balmes, gran sacerdote.* CS. 1927.

GIEBENS, A.: *L'influence religieuse de Balmes.* "Nouvelle Revue Théologique" 54 (1927) 285-294.

FRANCES Y ALONSO LUCIO, S. I.: *El poder temporal de los Papas en Balmes.* Vich, 1929, pp. 30.

PALMÉS, FERNANDO M.ª, S. I.: *Balmes y el Papa.* CV. Vich, 1944, pp. 38.

MINGUIJÓN, SALVADOR: *Balmes, apologista.* CIB. Madrid, 1945, páginas 201-456.

2. *Balmes, sociólogo.*

FREXAS, JOSÉ: *El socialismo y la teocracia.* 3 vols. Barcelona, 1852-1853.

ALBÓ FRANCESC: *Balmes, economista.* CV. 1906.

AUGUET, GABRIEL: *La enseñanza social de Balmes y la encíclica "Rerum novarum" de S. S. León XIII.* CIA. Barcelona, 1911.

GICH, JOSÉ M.: *Ideas sociales de Balmes.* Barcelona, 1910. "Acción Social Popular". pp. 58 in 8.º

FRANCISCO DE BARBÉNS: *El pensamiento social de Balmes: Estructura y espíritu de la sociedad.* REF. 1910.

VALES FAILDE, J.: *Principales medios de que puede valerse el clero español para ejercer influjo social, según Balmes.* RE. Septiembre de 1910.

LUGAN, A.: *Balmes y la sociología moderna.* ACIA. I, 381-399.

BARANERA, JOSÉ M.: *Balmes, sociólogo y político.* RE. 1910.

MINGUIJÓN, SALVADOR: *Estudios sociales. Hombres e ideas.* Zaragoza, 1910.

ARBOLEYA MARTÍNEZ, M.: *Los orígenes del movimiento social. Balmes, precursor de Ketteler. Prólogo de D. Amando Castroviejo.* Barcelona, 1912, pp. XXIII-299.

OLIVER MIGUEL, S.: *El fet y la idea de la civilisació*. Barcelona. "Butlletí de l'ateneu barcelonès". Anys 1915-1917, pp. 468-483.

RUCABADO, R.: *En Balmes i el problema de l'associació obrera*. CV. Vich, 1921, p. 58.

PALACIO, José M.: *Balmes y la cuestión social*. "La propiedad". Madrid, 1925, pp. 252-274.

GONZÁLEZ IRENEO, S. I.: *La cuestión social, según Jaime Balmes*. Edit. "Razón y Fe". Madrid, 1942, pp. 200 in 8.º

— — *Balmes, sociólogo*. CIB. pp. 133-197. Madrid, 1945.

LUÑO PEÑA, ENRIQUE: *El pensamiento social de Balmes*. CV. Vich, 1945.

3. Balmes, político.

MATEO TOMÁS: *Reflexiones sobre los principios políticos emitidos por el presbítero D. Jaime Balmes en sus escritos "El protestantismo comparado con el catolicismo", periódico "Pensamiento de la Nación" y folleto titulado "Pío IX"*. Madrid, 1848, pp. 54 in 8.º

GARCÍA CABELLOS, PASCUAL: *Vindicación de los principios políticos del presbítero D. Jaime Balmes*. Madrid, 1848, pp. 24.

MATEO TOMÁS: *Dos palabras al folleto: "Vindicación de los principios políticos del presbítero D. Jaime Balmes"*. Madrid, 1848, pp. 14 in 8.º

— — *Crítica del folleto "Pío IX" por D. Jaime Balmes*. Madrid, 1848, pp. 95.

— — *Balmes y su crítica, o raciocinio y sentimientos*. Segovia, 1848, pp. 64.

BARÓ, TEODORO: *Balmes y Cataluña*. DIB. 22 de marzo de 1903.

PLA Y DENIEL, NARCISO: *Balmes i et catalanisme*. VC. 27 y 29 de marzo de 1903.

ELÍAS DE MOLÍNS, JOSÉ: *Balmes y su tiempo. Estudio inspirado en las obras sociales y políticas de aquel eximio escritor*. Barcelona, 1906, páginas XVI-432 in 8.º

BARUCH Y VENTÓS, JOSÉ: *Datos para la historia del tradicionalismo político durante nuestra revolución*. Barcelona, 1909, pp. 294 in 8.º

ALVAREZ Y MORÁ, M.: *Balmes. Enseñanzas políticas*. Valladolid, 1909.

MASPÓNS Y ANGLASELL, F.: *El catalanisme de Balmes*, CV. Barcelona, 1910.

HUMILDE DE GAYOSO: *Balmes y España*. REF. t. 5, 1910.

Oliver Miguel, S.: *Balmes y la cuestión catalana*. LC. 10 septiembre 1910.

Roure, Narciso: *Balmes y Aparisi*. LV. 20 septiembre 1910.

Arboleya Martínez: *Balmes, político...* Oviedo, 1911, pp. XXXI-76.

Farges de Climent, J.: *Política de Balmes. Prólogo del excelentísimo señor A. Pidal y Mon*. Barcelona, 1912, pp. XX-175.

Oliver Miguel, S.: *Balmes i la dignificació del periodisme*. CV. 1915.

Collel Jaume: *Balmes i la qüestió catalana*. CV. 1916.

— *L'obra patròtica den Balmes y den Quadrado*. CV. 1918.

Oliver Miguel, S.: *Quadrado y el grupo de Balmes*. LV. 26 de julio de 1925 y 16 de agosto de 1919.

Casanovas Ignasi, S. I.: *Balmes i el seu temps*. CBB. 29 d'abril de 1925.

Raventós Jaume: *Balmes i la política espanyola*. CBB. 8 de mayo de 1925.

Comella y Colom, Jacinto: *Balmes, político*. CV. 1927, pp. 61.

Pitxot, Felip: *El partidisme de Balmes*. CS. 1927.

Burgada y Juliá, Juan: *Balmes, periodista*. CV. 1928.

Miguel D'Esplugues: *La evocación política de Balmes*. EF, t. 42. 1930.

Valls y Taberner, F.: *Balmes ante el problema constitucional de España*. CV. Vich, 1939.

Corts, José: *El ideario político de Balmes*. Madrid, 1934. Edic. Fax, pp. 339.

— *Balmes y su tiempo*. "Revista Pol." 8 (1944). 367-418.

— *Balmes, político*. CIB. Madrid, 1945, pp. 459-480.

Argemi de Martí, Luis: *Materiales balmesianos para la reconstitución nacional*. CV. Vich, 1942, pp. 20.

Baucells Serra, Ramón, Pbro.: *Balmes y el nacionalismo español*. CV. Vich, 1940, pp. 36.

La Orden Miracle, Ernesto: *Balmes, político*. Madrid, 1942.

4. *Balmes, filósofo.*

Pensamientos y máximas filosóficocatólicas de los inmortales y profundos pensadores D. Jaime Balmes, P. Raulica, etc. Madrid, 1863.

Torras y Bages, Josep: *Lo Doctor Jaume Balmes, encarnació del esperit catalá en la nova forma intelectual i social*. "La Tradició catalana". Barcelona, 1892, pp. 709-713 in 8.º

MENÉNDEZ Y PELAYO, M.: *Introducción a los "Ensayos religiosos, políticos y literarios", por D. José M. Quadrado.* Palma de Mallorca, 1893. Coleccionado en "Estudios de crítica literaria"; ser. 2.ª Madrid. "Revista de Archivos". 1912.

LECLÉRE, A.: *De facultate verum assequendi secundum Balmesium. Thesim facultati litterarum parisiensi proponebat...* Parasiis, 1900. pp. 140.

CLASCAR, FREDERICH: *Estructura mental i significació filosòfica de Balmes.* CV. Vich, 1904.

PLA Y DENIEL, ENRICH: *L'obra d'en Balmes en la història de la filosofía i en la filosofía de la història.* CV. Vich, 1907.

CASTELAIN AUGUST, S. I.: *Les premiers principes de l'ordre moral d'après J. Balmès.* ACIA. II, 105-108. Estudia la *moral fundamental,* o sea el primer principio de donde, según Balmes, se deriva radicalmente la moralidad.

PELEGRI Y TORNE, BONAVENTURE, PVRE.: *Epistemologia balmesiana.* Estudi crítich-històrich de la "Filosofía Fundamental". ACIA. II, 109-164. Magnífico estudio, hecho con una profundidad, comprensión, claridad y seguridad de criterio, muy hijas de Balmes.

GARCÍA-SUÁREZ, JOSÉ M., O. P.: *El panteísmo según Balmes.* ACIA, II, 165-180. Hermoso trabajo sobre la refutación balmesiana del *panteísmo.*

SEGARRA, FRANCISCO, S. I.: *Balmes y Kant. La realidad de la Metafísica.* ACIA. II, 181-200. Notable trabajo sobre el *kantismo,* el más importante de todos los errores impugnados por Balmes.

DEL PRADO, NORBERTO, O. P.: *Balmes y Santo Tomás.* ACIA. II, 215-228. Complementado en "Ciencia Tomista", 1910, pp. 204-206.

GARCÍA MATÍAS, O. P.: *Kant en la "Filosofía Fundamental".* ACIA. II, 201-205.

THEELE JOSEPH: *Die protestantische Religionsphilosophie in Deutschland beim Auftreten von Jakob Balmes; Versuch einer philosophisch-historischen Darstellung.* CIA. 1910.

PALHORIES, F.: *Jacques Balmès et le probleme de la certitude.* CIA. La tercera parte de este estudio se titula: *Límites de la ciencia.*

GARCÍA MATÍAS, O. P.: *Balmes y Kant. Notas para un discurso.* CIA.

MAESTRO VERUNDINO, S. I.: *Vindicación de Balmes en el problema de la certeza.* CIA. 1910. Reivindicación magnífica de la ortodoxia de la criteriología balmesiana.

DALMÁU Y CRATACOS, F., Pbro.: *Balmes, filósofo.* Logroño, pp. 33 in 8.º

MIGUEL D'ESPLUGAS, P.: *El espíritu de Balmes*. REF, t. 3, 1909; t. 4, 1909; t. 5, 1910.

CARBÓ, JOSÉ M.: *Balmes y la crisis de los sistemas morales*. RE. 1910.

DALMÁU, F.: *La experimentación en la psicología de Balmes*. RE. 1910.

ZARAGÜETA, JUAN: *Criteriología de Balmes*. RE. 1910.

BURGADA Y JULIÁ, JUAN: *El realismo en filosofía balmesiana*. GC. 9 noviembre 1910.

ETTLINGER, MAX: *Jaime Balmes, ein priesterlicher Philosoph*. "Hochland" Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens der Literatur und Kunft herausgegeben von Karl Muth. VII, Jahrg. 11 Heft. 1910.

ROURE LOUCIEN: "Etudes" 124 (1910) 598-614.

MENÉNDEZ Y PELAYO, M.: *Dos palabras sobre el centenario de Balmes*. ACIA. I, 443-451. Vich, 1910.

CABANACH Y MONTERIOL, JOSÉ: *El activismo de Balmes y el pragmatismo de los modernistas en sus relaciones con la apologética*. CIA. Barcelona, 1911. La parte en que analiza las ideas que tienen relación con las actividades es muy extensa y no toda balmesiana.

CASANOVAS, IGNACIO, S. I.: *Integridad de Balmes*. RE. 1910.

GÓMEZ I., ALBERTO: *La philosophie de Balmes*. "Revue de Philosophie" 17 (1910) 562-577; 18 (1911) 144-175; 19 (1911) 579-609.

ZARAGÜETA, JUAN: *La philosophia de Jaime Balmes*. Revue Neo Scolastique, 17 (1910) 543-572.

— *La filosofía de Jaime Balmes*. Madrid, 1915.

CARRERAS, LUIS: *L'harmonisme de Balmes*. CV. 1912.

— *Actualidad de Balmes*. RP. 1910.

— *La obra filosófica de Balmes*. RP. 1910.

— *Balmes, apologista*. RP. 1910.

— *El Criterio*. RP. 1910.

— *Volvamos a Balmes*. RP. 1910.

TURRÓ, RAMÓN: *Criteriología de Balmes*. Barcelona, 1912, pp. 22.

OLIVER MIGUEL, S.: *Balmes, en son temps*. CV. 1914.

DEL PRADO, NORBERTO, O. P.: *El problema ontológico. Diálogo entre un filósofo y un teólogo sobre la cuestión "de essentia et esse"*, en "Ciencia Tomista". 1914.

ABADAL, JOAN, S. I.: *La intuició psicológica del Dr. Balmes*. CV. Vich, 1917.

COLLELL, JAUME: *La perenne actualitat de les obres de Balmes*. CV. 1918.

KERMKES, MARÍA: *Die Fundamental-Philosophie des Jaime Balmes*. Krefeld, J. B. Kleinsche, Druckerei, 1919, pp. XIII-108.

LLOVERA, JOSEPH: *L'exemplaritat intellectual de Balmes.* CV. 1922.

UGARTE DE ERCILLA, E., S. I.: *Acerca de la Filosofía de Balmes.* Madrid, 1922, p. 196.

BONILLA SAN MARTÍN: *La teoría de la verdad en Balmes.* CV. Vich, 1923.

— *Filosofía Fundamental. Introducción.* Madrid, 1922. (Biblioteca de Autores Españoles y Extranjeros.)

ROURE, NARCISO: *Actualidad y excelencia del pensamiento de Balmes.* Barcelona, 1923.

GUISA Y ACEVEDO, JESÚS: *El tomismo de Balmes en su tratado de la certeza.* CV. Vich, 1924.

CASTELLTORT, J.: *De tempore ad mentem Aristotelis et Balmes.* Barcelona, 1925.

SERRA I HUNTER, JAUME: *Balmes i la filosofia de Catalunya.* CBB. Mayo de 1925.

GINEBRA, FRANCISCO, S. I.: *Elementos de filosofía para Colegios de segunda enseñanza.* Santiago de Chile, 1887. Inicia le reivindicación de la criteriología balmesiana.

MARXUACH, FRANCISCO, S. I.: *Compendium Criticae.* Barcinone, 1926.

FLORÍ MICHAEL, S. I.: *De valore sensus communis secundum doctrinam Iacobi Balmes in problemate critico solvendo.* Barcinone-Sarriá, 1926, pp. 30. En él se halla expuesta muy claramente la doctrina balmesiana y el lenguaje o terminología con que Balmes enseña su doctrina.

— *De problemate critico solvendo secundum doctrinam Jacobi Balmes.* AST. 5 (1929) 103-128.

FLORÍ, MIGUEL, S. I.: *Compendio de la lógica, fundamentada en los escritos de Balmes y acomodada al cuestionario oficial del Bachillerato.* FAX. Madrid, 1929.

ANGUERA DE SOJO, ORIOL: *Les característiques psicològiques de Balmes.* CV. 1930.

SCHLUETER-HERMKES, MARÍA: *Die Philosophie des Jaime Balmes und ihr Zusamenhang mit der übrigen europäischen Philosophie.* "Spanische Forschungen der Görresgesellschaft". t. II, 1930, pp. 229-275.

BASILI DE RUBÍ, O. F. M.: *El realisme natural.* "Criterion". Barcelona, 1931, pp. 105-130.

— *El dogmatisme epistemològic de Jaume Balmes.* "Criterion". 1922. pp. 31-40.

MIGUEL D'ESPLUGAS: *Balmes vist des de les seves posicións errónies.* CV. Barcelona, 1931.

— *Balmes encara i el seu dogmatisme epistemòlogic.* "Criterion" 8 (1932) 193-198.

Ruiz Manent, Joseph: *Balmes, conductor d'esperits.* CV. 1932.

Ramis Alonso, M.: *Al marge de "El Criteri" de Balmes,* Palma de Mallorca, 1934, pp. 103.

Miguel D'esplugas: *Per curullar la glòria filosòfica de Balmes.* "Criterion". 1933, pp. 224-243.

— *Notulles a un text de Balmes.* "Criterion", 1933, pp. 354-356.

Pla, Manuel: *Jaume Balmes.* "La Publicitat", 9 de marzo de 1935.

Orriols Artigues, J.: *L'infinit. Algunes idees noves en coteig amb el sistema de Balmes.* "Criterion", 1936, pp. 14-22 i 108-128.

Florí, Miguel, S. I.: *Un nuevo impulso a los estudios balmesianos.* Est. ecl. 15 (1936) 334-359.

Basilius A. Rubi, O. F. C.: *De instinctu intellectuali apud Balmes.* "Acta Secundi Congr. Thomist. Intern". 1937, pp. 163-167.

Florí, Miguel, S. I.: *Revaloración de la criteriología escolástica.* "Acta Secundi Congr. Thom. Intern". 1937, pp. 154-162.

—*Descartes y Balmes.* "Cartesio" nel Terzo Centenario del "Discorso del metodo". Universitá Cattolica del Sacro Cuore. Milano, 1937, pp. 335-352.

— *La crítica del kantismo en la "Filosofía Fundamental de Balmes".* "Estudios Eclesiásticos" 17 (1943) 361-399.

Batllori, Miguel, S. I.: *La inoriginalidad en el discurso de Balmes sobre la originalidad.* Revdest. 2 (1943) 65-76.

Balmes: *El Criterio.* Edición conmemorativa del centenario. Introducción del P. Miguel Florí. "Balmesiana". Barcelona, 1943, pp. XX-344.

— *El Criterio.* Prefacio por J. Bta. Gomis. Edit. Aguilar, pp. 512 (Colección Crisol, 19).

— *El Criterio.* Prólogo de José Mallorquí Figuerola. BA. Edit. Molino, pp. 207.

— *El Criterio.* Edición del centenario. Comentarios del Dr. Clemente Villegas. Vich, Edit. Sala., pp. 424.

Manya, Juan, Pbro.: *Balmes, filósofo: su estilo o través de las páginas de "El Criterio".* CCC. "Balmesiana". Barcelona, 1943.

Nadal, Joaquín M.ª: *La sociedad de "El Criterio" y la sociedad sin criterio.* CCC. "Balmesiana". Barcelona, 1943.

Griful, Isidro, S. I.: *"El Criterio" de Balmes y los Ejercicios de San Ignacio.* CCC. "Balmesiana". Barcelona, 1943.

Trías de Bes, J. de D.: *La ética del hombre de negocios como la concibió Balmes.* CCC. "Balmesiana". Barcelona, 1943.

UDINA MARTORELL, SANTIAGO: *"El Criterio", base de un ideario católico nacional.* CCC. "Balmesiana". Barcelona, 1943.

ROQUER, RAMÓN, Pbro.: *El sentido común en "El Criterio" de Balmes.* CCC. Vich, 1943.

CARRERAS ARTÁU, TOMÁS: *Antecedentes y primores de "El Criterio".* CCC. Vich, 1943.

LISBONA, PEDRO, Pbro.: *Una escuela de periodismo en "El Criterio".* CCC. Vich, 1943.

FONT Y PUIG, PEDRO: *Balmes y las teorías científicas del siglo XX.* CCC. Vich, 1943.

TOLEDO, ROMUALDO DE: *Balmes, educador: "El Criterio" y la pedagogía española.* CCC. Vich, 1943.

SOLANA, MARCIAL: *La doctrina estética de Balmes.* "Rev. Fil.". 3 (1944) 67-95.

ROIG GIRONELLA, JUAN, S. I.: *El criterio de "El Criterio".* "Raz. Fe." (1944) 536-550.

FLORÍ, MIGUEL, S. I.: *El concepto de filosofía cristiana en la obra de Balmes.* "Las ciencias", 1945, pp. 26.

BALMES: *Curso de Filosofía elemental,* con un suplemento de Historia de la Filosofía, por el P. Miguel Florí, S. I., "Balmesiana". Barcelona, 1944.

ZARAGÜETA, JUAN: *Balmes, filósofo.* CIB. Madrid, 1945, pp. 5-115.

GONZÁLEZ IRENEO, S. I.: *Primer centenario de la "Filosofía Fundamental".* PENSAMIENTO 2 (1945) 131-151.

VILLEGAS, CLEMENTE: *Balmes, filósofo.* CV, Vich, 1947.

5. *Miscelánea.*

BAREILLE, J. F.: *Melanges religieux, philosophiques, politiques et literaires de J. Balmes.* Toulouse, 1854.

BLANXART Y CAMPS, JOSÉ: *Armonías de la noche. La cruz de la alquería y el panteón de Balmes.* Berga, 1860, pp. 12 in 8.º

ROSELLÓ, VÍCTOR: *De la tierra al Cielo o Ecos de la gloria.* Poema en honor de Balmes. Barcelona, 1876.

VALERA, JUAN: *Florilegio de poesías castellanas del siglo XIX,* 3 volúmenes. Madrid, 1902-1903.

OLIVER, MIGUEL, S.: *Recordando a Balmes.* LV. 28 mayo, 4, 11 y 18 de junio de 1910.

— *Un colaborador de Balmes.* LV. 13 de agosto de 1910.

— *Triste conmemoración.* LV. 27 de agosto de 1910.

NADAL LLUIS, B.: *Crónica de los festejos del centenario de Balmes.* "Gazeta Muntanyesa". Vich. 1911. pp. 192.

RUBIÓ Y LLUCH, ANTONI: *Balmes y la literatura romántica.* CBB. 11 mayo 1925.

BARBERÁ, M., S. I.: *La nuova edizione delle opere di Giacomo Balmes.* "La Civiltá Cattolica". 1925, vol. 4, pp. 256-261.

J. J. C.: *L'ombra de Balmes.* CS. 1927.

RUCABADO, R.: *De Balmes a Chesterton.* CS. 1927.

CIVERA I. SORMANÍ, J.: *L'estil de Balmes.* CS. 1927.

GRAU, ANGEL: *Balmes y la pagesía.* CS. 1927.

CUNILL, S.: *Balmes, profesor de matemátiques.* CS. 1927.

BALMES, JAIME: *Pensamientos.* Selección y notas de Ant. C. Gabaldá. Barcelona. Edit. Símbolo, pp. 95.

TRESERRA, FELÍU: *El dejuni del desert.* CS. 1927.

KRUSE. P.: *Die Pedagog. Elemente in der Philosophie des Jacok Balmes.* Freiburg, 1. Br. Diss. 1935, pp. 8 ex Bibl. Monastberict 47 (1936).

ESQUERRA, R.: *Balmes i Chateubriand.* (Hom. a Rubió y Lluch (1936) III, 5091576.

CORTS GRAU, J.: *Jaime Balmes, Antología.* (Col. Breviarios del Pensamiento Español). Madrid. Edit. FE., 1940, pp. 237.

A este grupo hay que añadir las veladas literarias que, en conmemoración de la muerte de Balmes, celebró anualmente el "Circol Literari" de la ciudad de Vich desde 1861 hasta 1900. En este año se adoptó el más acertado sistema de encomendar a personas de reconocido mérito la explanación de un tema balmesiano concreto. Son la serie de conferencias que hemos señalado con la sigla CV., dadas desde 1901 hasta 1946, las cuales constituyen una notable contribución al conocimiento y divulgación de las doctrinas balmesianas.

MIGUEL FLORI, S. I.

BARCELONA, *Sarriá.*

INDICE ONOMASTICO

NB.—Los números se refieren a la paginación general del fascículo (con asterisco).

A

Abadal, J., 327.
Abelardo, P., 274.
Adam-Tannery, 210.
Afre, 34,
Agustín (San), 7, 16.
Aimé-Martín, L. 208.
Albanell Pius, 320,
Alberto Magno (San), 288.
Albó Francesc, 323.
Alcorta, J. L., 255.
Alvarez de Linera, A., 66, 67.
Alvarez y Morá, M., 324.
Amat, 32, 209.
Ambrosio (San), 66.
Ameal, J., 16.
Amor Ruibal, A., 171.
Anguera de Sojo, O, 328.
Anselmo (San), 287.
Arboleya Martínez, M., 323, 325.
Argemi de Martí, L., 325.
Aristóteles, 7, 8, 18, 23, 32, 33, 47, 57, 61, 91, 160, 162, 163, 168, 190, 207, 214, 217, 221, 283, 285, 287, 328.
Arnauld, A., 210, 230.
Auguet, G., 323.
Avogadro, 246.
Aymerich, 32, 282, 288, 289.
Azcuénaga, F., 295.

B

Bacon, R., 288.
Ballerini, 255.
Banús y Comas, C., 320.
Baranera, J. M.ª, 322, 323.
Barbado, M., 172.
Barbens, F. de, 322, 323.
Barberá, M., 331.
Bareille, J. F., 330.
Baró, T., 324.
Baruch y Ventós, J., 324.
Basili de Rubí, 328.
Batlloro, M., 31, 33, 289, 293, 329.
Baucells Serra, R., 325.
Belarmino, Roberto (San), 9.
Bergson, 12, 123, 273.
Berkeley, 39, 70, 112, 136, 137, 144, 145, 214.
Blanche-Raffin, A. de, 317.
Blanxart y Camps, J., 330.
Bonilla S. Martín, 14, 39, 53-55, 328.
Bonnegent, G., 60, 64.
Bond, 246.
Bonald, 232.
Bossuet, 272, 275.
Bréhier, E., 231, 232.
Brücker, J., 271.
Broussole Abbé, 322.
Brunelli, 67, 315.
Brunet y Sola, M., 35, 319.
Brusi, A., 318.
Bullón y Fernández, E., 318.
Bunge, C. O., 299.
Burgada y Juliá, J., 325, 327.
Burman, 224.
Buzzeti, V., 31, 282.

C

Cabanach y Monteriol, J., 327.
Cantoni, C., 130.
Capellazzi, A., 322.
Carbó, J. M., 327.
Cardó, 35, 37.
Carlyle, 276.
Carreras Artáu, T., 280, 330.
Carreras, L., 327.
Casanovas, L., 6, 7, 32-41 (*passim*), 53-55, 67, 70, 73, 157, 178, 185, 187, 206, 207, 281, 284, 286, 313, 315, 319-323, 325, 326.
Castelein, A., 36, 266, 267, 326.
Castelltort, J., 328.
Castroviejo, A., 323.
Cathrein, 262.
Cerdá, T., 288, 289.
Cicerón, 92.
Civera I. Sormaní, J., 331.
Claret, A. M.ª (Vble.), 319.
Clarke, 115, 223.
Clascar, F., 326.
Codorníu, A., 288.
Comellas, A., 73, 74, 82, 84-108 (*passim*).
Coll de Valdemía, H., 318.
Collell, J., 318, 321, 325, 327.
Comella y Colom, J., 325.
Comte, A., 254, 276.
Condillac, 32, 40, 176-178, 207, 288.
Condorcet, 271, 276.
Córdoba, B., 317.
Corts Grau, J., 325, 331.
Cournot, 308.
Cousin, V., 208, 254, 292.
Cubí, M., 292.
Cunill, S., 331.
Curci, 34.

CH

Chateaubriand, 331.

D

Dalmau y Cratacos, F., 326, 327.
Dante, 211.
Darwin, 258, 299.
Delp, A., 30, 37.
Demócrito, 211, 227.
Deneffe, A., 321.
Descartes, 20, 40, 117, 130, 140, 154, 157, 176, 185-240 (*passim*), 288, 329.
Domínguez, D., 34, 35.
Donat, J., 20-22.
Donoso Cortés, J., 13, 295, 318, 321, 322.
Dortous de Mairan, I. I., 208.
Dou, R., 32.
Du Lac, 34.
Dudon, P., 322.
Durando, 171.

E

Echarri, J., 22, 240.
Eddington, A., 243, 245, 246.
Eguía, C., 289.
Einstein, 28, 244, 245.
Eximeno, 32.
Elías de Molíns, J., 318, 324.
Epicuro, 211.
Erdmann, B., 114.
Escoto Erígena, 274.
Espinas, 214.
Espinosa, 145.
D'Esplugas, M., 327-329.
Esquerra, R., 331.
Esturi Marí, 322.
Ettlinger, Max, 327.
Eustaquio de S. Pablo, 215.
Eximeno, A., 289.

F

Faraday, 246.
Fargas, C., 318.
Farges, A., 12,
Farges de Climent, J., 325.
Ferrer Subirana, 321,
Ferreres, J. B., 262.
Feu, L., 318.

Feuillet de Conches, 208.
Fichte, G., 36, 139, 144, 292. 298.
Flint, R., 273.
Florí, M., 112, 122, 320, 328, 330.
Fonseca, P., 215.
Font Puig, P., 251, 330.
Fourier, C., 292.
Francés y Alonso, 323.
Frexas, J., 323.

G

Gabaldá, A. C., 331.
Galadies, 319.
Gallissá, L., 288.
García Cabellos, P., 324.
García y Girona, J., 321.
García Matías, 326.
García Miralles, M., 200.
García Morente, M., 120.
García de los Santos, B., 317.
García-Suárez, J. M., 326.
Gardeil, A., 59.
Garnier, A., 208.
Garrigou-Lagrange, R., 49.
Gasparri, P., 315, 323.
Gassendi, P., 211, 227.
Grau, A., 331.
Geny, P., 186.
Gich, J. M., 323.
Giebens, A., 323.
Gil, J., 318.
Gilson, E., 40, 55, 130, 137, 138, 140, 214, 224, 225.
Ginebra, F., 328.
Giner, F., 36.
Gioberti, V., 33.
Gómez Cabernet, F., 321.
Gómez Izqdo. A., 73, 327.
Gomis, J., 329.
González, Cef. (Card.), 35, 104, 105, 300.
González Herrero, F., 318.
González, Ir., 324, 330.
Gouhier, 214.
Grandmaison, L., 70.
Gredt, J., 20, 25, 172,
Griful, I., 329.
Gudiol, J., 321.
Guevara, 209.
Guisa y Acevedo, J., 328.
Guizot, T., 272-274, 278, 279.
Günther, A., 33.

H

Hamelin, O., 214.
Hegel, 29, 36, 271, 278, 292, 297, 298.
Heidegger, M., 10, 29.
Helmholtz, H., 246.
Hermes, J., 33.
Hobbes, T., 6, 206.
Hoenen, P., 186.
Holtzmann, 310.
Homero, 271.
Hume, D., 117, 261.
Humilde de Gayoso, 324.
Huss, 274.

I

Ignacio de L. (San), 329.
Ignacio Valentí, J., 321.
Isla Fdez., J., 316.
Iturrioz, J., 11, 37, 314.

J

Jacobi, G., 82, 104, 105, 130.
J. J. C., 331.
Juan de la Cruz (San), 312.

K

Kant, 17, 29, 36, 47, 51, 54, 71, 77, 78, 109-155 (*passim*), 176-178, 192, 217, 254, 256, 259-261, 263, 268, 285, 296, 298, 326.
Kermkes, M., 327.
Ketteler, 323.
Kierkegaard, S., 12, 37, 312.
Klimke, F., 34, 35, 149.
Knutzen, M., 114.
Koyré, 214.
Krause, 292.
Kruse, P., 331.
Külpe, O., 152.

L

Lacordaire, 300.
Lamennais, F. de, 33, 127, 322.
La Orden Miracle, E., 325.
Leclère, A., 326.
Leibniz, 114, 115-118 (*passim*), 157, 176, 186, 188, 190, 207, 209, 210, 214, 215, 217, 220, 232, 283, 285.
León XIII, 323.
Lesseps, Ferd. de, 317.
Liberatore, M., 55, 282.
Lisbona, P., 330.
Locke, 32, 40, 69, 117, 273.
Lull, R., 40, 287, 288.
Lutero, 29.
Lugan, A., 321, 323.

LL

Lladó, J., 319-321, 323.
Llampillas, X., 288.
Llovera, J., 328.

M

Maestro Verundino, 322, 326.
Mairan, D. de, 230.
Malebranche, N., 32, 40, 185-240 (*passim*), 288.
Mallorquí Figuerola, J., 329.
Manyá, J., 329.
Maréchal, J., 114-117, 123, 152, 214, 231.
Marías, J., 37.
Martínez, M., 318.
Marxuach, F., 328.
Masdeu, B., 31, 282, 285, 288, 293.
Maspóns y Anglasell, F., 324.
Massana, 280.
Mateo Tomás, 324.
Mazade, Charles de, 318.
Mendive, J., 159, 181.
Menéndez y Pelayo, M., 9, 13, 29, 53, 72, 291, 300, 301, 321, 326, 327.
Mercier, D. (Card.), 18, 35, 36.
Mersenne, M., 215, 226.
Miguel D'Esplugues, 325.
Minguijón, S., 323.
More, H., 115.
Muth, K., 327.
Muñoz, J., 184.
Myers, W. H., 302.

N

Nadal, J. M.ª, 329.
Nadal Lluis, B., 331.
Nédoncelle, M., 64, 69.
Newcastle, Marqués de, 224.
Newman (Cardenal), 39, 55-70 (*passim*), 300.
Newton, 114, 115, 188, 201, 209, 297.
Nicolau, S., 287, 288.
Nietzsche, 12, 29, 256, 257, 261.
Nys, D., 186, 215.

O

O'Dwyer, 67.
Oliver Miguel, S., 324, 325, 327, 330.
Ortega y Gasset, J., 30, 37.
Ortegat, 261.
Ortúzar, M., 39.
Orriols Artigues, J., 329.
Owen, R., 292.
Ozanam, F., 321.

P

Palacio, J. M., 324.
Paley, 64, 65.
Palhoriés, F., 326.
Palmés, F. M.ª, 323.
Palmieri, D., 35.
Pascal, B., 310.
Pasqual, A. R., 287.
Pecci, J., 35.
Pelegrí y Torné, B., 326.
Perrin, 246.
Perrone, J., 34, 68.
Picard, G., 39, 48-50, 68.
Pidal, A., 322, 325.
Pidal y Mon, A., 325.
Pío IX, 67, 315.
Pío X, 67, 315, 322.
Pío XII, 9.
Pitxot, F., 325.
Pla y Deniel, E., 71, 320, 324, 326.
Pla, M., 329.
Platón, 7, 8, 32, 163, 207, 231, 285.
Poincaré, H., 243, 249.
Pou, B., 32, 285, 286, 288, 289, 291,
Pons, J., 288, 289.
Postius, J., 323.
Prado, N. del, 326, 327.
Puig, S., 321.
Puigdesens, J., 322.

Q

Quadrado, J. M.ª, 37, 292, 316, 325, 326.

R

Rabaza Calasanz, 322.
Raconis, A. de, 215.
Ráfols, B., 32.
Raimundo Lull, 40, 287, 288.
Ramis Alonso, M., 329.
Raúlica, P., 325.
Raventós, J., 321, 325.
Rayleigh, 246.
Razquín Fabregat, F., 321.
Regis, S., 237.
Regnon, T., 71.
Rego, J., 322.
Reid, Th., 103, 292.

Reinstadler, S., 137, 140.
Renouvier, Ch., 149.
Riera y Bertrán, J., 318.
Ríos Sarmientos, J., 320.
Ristol, 274.
Roberto Belarmino (San), 9.
Roca y Cornet, J., 279, 316.
Rodríguez, J. M., 316.
Roig Gironella, J., 330.
Roquer, R., 330.
Roscelino, 274.
Roselló, V., 330.
Rosmini, A., 33.
Roure, 72, 327.
Roure, N., 319, 325, 328.
Rousseau, J. J., 261.
Royer-Collard, 272.
Rubí, B. A., 329.
Rubio, Ant., 215.
Rubió y Lluch, A., 322, 323, 331.
Rucabado, R., 324, 331.
Ruiz Manent, J., 329.

S

Sadurní Albert, 319.
Segarra, F., 326.
Sagnier y Bray, 207.
Saint-Simon, E. de., 292.
San Ramón y Elena, M., 320.
Sanz del Río, J., 300.
Sardá y Salvani, F., 320, 322.
Sauret, J., 156.
Schaaf, H., 71.
Schelling, 36, 292, 298.
Schlüter-Hermkes, M., 186, 191, 209, 228, 328.
Schopenhauer, A., 153.
Sentroul, 148, 153, 154.
Serra y Esturi, M., 319.
Serra i Hunter, J., 328.
Servitge, J., 320.
Simon, L., 208.
Sirven, 214.
Solana, M., 108, 330.
Sorbière, S., 227.
Sordi, Serafín y Domingo, 34, 282.
Spencer, H., 254, 258, 299.
Stewart, D., 292.
Suárez, F., 7, 9, 30, 214, 286, 288.

T

Taparelli, L., 34, 282.
Theele, J., 326.
Toledo, F. de (Card.), 214, 215, 221.
Toledo, Rom. de., 330.
Tomás de A. (Santo), 7, 9, 16, 33, 71, 90-92, 99, 101, 105, 160, 169-172, 178, 181, 214, 262, 284, 285, 287-289, 326.
Tongiorgi, S., 35.
Torras y Bages, J., 283, 300, 322, 325.
Tosca, 32.
Trías de Bes, J. de D., 329.
Treserra, F., 331.
Tristam, H. C. O., 59, 67, 68.
Turró, R., 327.
Tusquets, J., 123.

U

Udina Martorell, S., 330.
Ugarte de Ercilla, E., 319, 328.
Unamuno, M., 12, 295-314 (*passim.*)
Urráburu, J. J., 21,

V

Vailati, G., 311.
Valdera, J., 320.
Vales Failde, J., 323.
Valverde Téllez, E., 321.
Valls y Taberner, F., 325.
Vanaclocha, Fr., 185.
Verges y Permanier, F., 318.
Vermeersch, A., 60.
Vico, J. B., 44, 272, 285.
Vidal de Valenciano, 318.
Vila y Sala, A., 322.
Vilaplana, J., 319.
Vilaseca y Terradellas, M., 323.
Villegas, C., 268, 321, 329, 330.
Voltaire, 271.

W

Wisemann, D. (Card.), 55.
Wolff, Ch., 114, 117.
Wulf, M. de.. 282, 286.

Z

Zaragüeta, J., 186, 327, 330.
Zigliara, T., 35.

Pensamiento
v.3:2
1947:2
Row T Bk 8
Sec. 10
Shelf H

THREE DAY

30023

v.3:2
1947:2

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
3 2400 00335 6361